SAGGI STORIA E SCIENZE SOCIALI

MIRCEA ELIADE

TRATTATO DI STORIA DELLE RELIGIONI

BOLLATI BORINGHIERI

UNIVERSITA' DI SASSARI

BIBLIOTECA
DELLE FACOLTA' UMANISTICHE
200.9 ELI
UNIVERSITA' DI SASSARI

200.9 ELI

Saggi

Storia, filosofia e scienze sociali

Mircea Eliade

Trattato di storia delle religioni

Nuova edizione
a cura di Pietro Angelini

BIBLIOTECA DELLE FACOLTA' UMANISTICHE
SASSARI

Bollati Boringhieri

Prima edizione nell'Universale Bollati Boringhieri 1976
Prima edizione nei «Saggi» gennaio 1999

© 1976 e 1999 Bollati Boringhieri editore s.r.l., Torino, corso Vittorio Emanuele II 86
I diritti di memorizzazione elettronica, di riproduzione e di adattamento totale o parziale con qualsiasi mezzo (compresi i microfilm e le copie fotostatiche) sono riservati
Stampato in Italia dalla Stampatre di Torino
ISBN 88-339-1136-5

Titolo originale *Traité d'histoire des religions*
© 1948 Payot-Parigi

Traduzione di Virginia Vacca, riveduta e corretta da Gaetano Riccardo

Indice

IX *Introduzione*, di Pietro Angelini

XLV *Prefazione*

LI *Nota*

Trattato di storia delle religioni

3 1. Approssimazioni: struttura e morfologia del sacro

1. «Sacro» e «profano», 3 2. Difficoltà metodologiche, 6 3. Varietà delle ierofanie, 9 4. Molteplicità delle ierofanie, 12 5. Dialettica delle ierofanie, 14 6. Il Tabu e l'ambivalenza del sacro, 17 7. Il Mana, 21 8. Struttura delle ierofanie, 26 9. Rivalorizzazione delle ierofanie, 29 10. Complessità del fenomeno religioso «primitivo», 32

37 2. Il Cielo: dèi uranici, riti e simboli celesti

11. Il sacro celeste, 37 12. Dèi australiani del Cielo, 40 13. Dèi celesti presso gli Andamanesi, gli Africani ecc., 42 14. «Deus otiosus», 45 15. Nuove «forme» divine sostituite agli dèi uranici, 49 16. Fusione e sostituzione, 51 17. Antichità degli Esseri Supremi uranici, 53 18. Dèi del Cielo presso le popolazioni artiche e centro-asiatiche, 57 19. Mesopotamia, 63 20. Dyaus, Varuṇa, 65 21. Varuṇa e la sovranità, 68 22. Dèi celesti iranici, 71 23. Urano, 74 24. Zeus, 76 25. Juppiter, Odino, Taranis ecc., 78 26. Dèi della tempesta, 81 27. I Fecondatori, 85 28. Lo Sposo della Grande Madre, 90 29. Jahvè, 92 30. I Fecondatori si sostituiscono agli dèi uranici, 94 31. Simbolismo celeste, 97 32. Miti di ascensione, 100 33. Riti di ascensione, 102 34. Simbolismo dell'ascensione, 105 35. Conclusione, 107

110 3. Il Sole e i culti solari

36. Le ierofanie solari e il razionalismo, 110 37. Solarizzazione degli Esseri Supremi, 112 38. Africa, Indonesia, 115 39. La solarizzazione presso i Munḍa, 116 40. Culti solari, 118 41. Discendenza solare, 120 42. Il Sole ierofante e psicopompo, 121 43. Culti solari egiziani, 124 44. Culti solari nell'Oriente classico e nel Mediterraneo, 128 45. L'India: ambivalenza del Sole, 130 46. Gli Eroi solari, i Morti, gli Eletti, 134

138 4. La Luna e la mistica lunare

47. La Luna e il Tempo, 138 48. Solidarietà delle epifanie lunari, 140 49. La Luna e le Acque, 143 50. La Luna e la Vegetazione, 145 51. La Luna e la Fertilità, 148 52. La Luna, la Donna e il Serpente, 151 53. Simbolismo lunare, 153 54. La Luna e la Morte, 155 55. La Luna e l'Iniziazione, 158 56. Simbolismo del divenire lunare, 160 57. Cosmobiologia e fisiologia mistiche, 162 58. La Luna e il Destino, 164 59. Metafisica lunare, 166

169 5. Le Acque e il simbolismo acquatico

60. Le Acque e i Germi, 169 61. Cosmogonie acquatiche, 171 62. Ilogenie, 173 63. L'«Acqua della Vita», 174 64. Il simbolismo dell'immersione, 175 65. Il Battesimo, 177 66. La sete del morto, 179 67. Fonti miracolose e oracolari, 181 68. Epifanie acquatiche e divinità delle acque, 183 69. Le Ninfe, 185 70. Poseidone, Aegir ecc., 186 71. Animali ed emblemi acquatici, 188 72. Simbolismo del diluvio, 191 73. Sintesi, 193

195 6. Le Pietre sacre: epifanie, segni e forme

74. Cratofanie litiche, 195 75. Megaliti funerari, 196 76. Pietre fecondatrici, 199 77. La «scivolata», 201 78. Pietre forate, «pietre del fulmine», 204 79. Meteoriti e betili, 206 80. Epifanie e simbolismi litici, 208 81. Pietra sacra, *omphalos*, «Centro del Mondo», 210 82. Segni e forme, 212

215 7. La Terra, la donna, e la fecondità

83. La Terra-Madre, 215 84. La coppia primordiale Cielo-Terra, 216 85. Struttura delle ierofanie telluriche, 218 86. Maternità ctonia, 222 87. Discendenza tellurica, 223 88. Rigenerazione, 226 89. Homo-Humus, 229 90. Solidarietà cosmobiologica, 231 91. Gleba e Donna, 232 92. La donna e l'agricoltura, 233 93. Donna e solco, 235 94. Sintesi, 236

239 8. La vegetazione. Simboli e riti di rinnovamento

95. Saggio di classificazione, 239 96. L'Albero Sacro, 242 97. Albero microcosmo, 244 98. Albero-abitazione della divinità, 246 99. Albero cosmico, 248 100. L'albero «rovesciato», 249 101. Yggdrasil, 250 102. Epifanie vegetali, 252 103. Grandi Dee e vegetazione, 254 104. Simbolismo iconografico, 257 105. Grande Dea-Albero della Vita, 258 106. L'Albero della Conoscenza, 261 107. I custodi dell'Albero della Vita, 262 108. Mostri e grifi, 264 109. L'Albero e la Croce, 266 110. Ringiovanimento e immortalità, 268 111. L'archetipo dei semplici, 270 112. Albero-*Axis Mundi*, 272 113. Discendenza mitica da una specie vegetale, 274 114. Trasformazione in pianta, 277 115. Relazioni fra uomo e pianta, 279 116. L'albero rigeneratore, 280 117. Il matrimonio degli alberi, 282 118. Il Maggio, 283 119. Il Re e la Regina, 287 120. Sessualità e vegetazione, 288 121. I Rappresentanti della Vegetazione, 290 122. Lotte rituali, 293 123. Simbolismo cosmico, 295 124. Sintesi, 298

301 9. L'agricultura e i culti della fertilità

125. Riti agrari, 301 126. Donna, sessualità, agricoltura, 303 127. Offerte agrarie, 304 128. «Potenza» del raccolto, 305 129. Personificazioni mitiche, 308 130. Sacrifici umani, 311 131. Sacrifici umani degli Aztechi e dei Khond, 313 132. Sacrifici e rigenerazione, 316 133. Rituali finali, 318 134. I Morti e i Semi, 320 135. Divinità agrarie e funebri, 322 136. Sessualità e fecondità agraria, 325 137. Funzione rituale dell'orgia, 327 138. Orgia e reintegrazione, 329 139. Mistica agraria e soteriologia, 330

332 10. Lo spazio sacro: tempio, palazzo, «Centro del Mondo»

140. Ierofanie e ripetizione, 332 141. Consacrazione dello spazio, 334 142. «Costruzione» dello spazio sacro, 337 143. Il «Centro del Mondo», 340 144. Modelli cosmici e riti di costruzione, 344 145. Il simbolismo del «Centro», 345 146. La «nostalgia del Paradiso», 347

351 11. Il tempo sacro e il mito dell'eterno ricominciare

147. Eterogeneità del tempo, 351 148. Solidarietà e continuità dei tempi ierofanici, 354 149. Periodicità, eterno presente, 355 150. Restaurazione del tempo mitico, 358 151. Ripetizione non periodica, 360 152. Rigenerazione del tempo, 361 153. Ripetizione annua della cosmogonia, 363 154. Ripetizione contingente della cosmogonia, 368 155. La rigenerazione totale, 370

372 12. Morfologia e funzioni dei miti

156. I miti cosmogonici-miti esemplari, 372 157. L'uovo cosmico, 375 158. Che cosa rivelano i miti, 379 159. *Coincidentia oppositorum*-modello mitico, 381 160. Il mito dell'androginia divina, 383 161. Il mito dell'androginia umana, 385 162. Miti di rinnovamento, di costruzione, d'iniziazione ecc., 388 163. La struttura di un mito: Varuṇa e Vṛtra, 391 164. Mito-«storia esemplare», 392 165. Degradazione dei miti, 394

398 13. La struttura dei simboli

166. Pietre simboliche, 398 167. Degradazione dei simboli, 401 168. Infantilismo, 405 169. Simboli e ierofanie, 407 170. Coerenza del simbolo, 409 171. Funzione dei simboli, 413 172. Logica dei simboli, 415

419 Conclusioni

APPENDICE

429 *Prefazione alla prima edizione francese*, di Georges Dumézil (1948)

437 Mircea Eliade a Raffaele Pettazzoni (10 febbraio 1949)

439 *Prefazione alla prima edizione italiana*, di Ernesto de Martino (1954)

443 *Bibliografia*

465 *Indice degli autori*

Introduzione

Pietro Angelini

Questo libro è l'unico che Eliade non ha scritto «di getto»; paradossalmente è anche l'unico in cui è ravvisabile una certa fretta nell'esecuzione: una «fretta» che può, in egual misura, irritare o fascinare. Concepito a trent'anni, nel 1937, iniziato nel 1940, il *Traité* fu portato a termine solo all'inizio del 1948: undici anni abissali, quasi un'era, per uno scrittore che prima della guerra procedeva al ritmo di dieci articoli al mese e un libro all'anno. Eppure, come il lettore avrà modo di rendersi conto, la lavorazione – nonostante due grosse e forzate soste – non subì alcun rallentamento di ordine intellettuale (raramente il tormento e il dubbio hanno intralciato la produzione scientifica di questo autore), registrando anzi negli ultimi mesi un'accelerazione che lasciò alla fine lo scrittore stremato e che oggi ancora provoca nel lettore una sorta di vertigine. Un libro, in altre parole, meditato a lungo e costruito con arte, che supera indenne il cerchio di fuoco degli anni più neri (per l'Europa e per l'uomo Eliade) ma che proprio alle ultime battute si scompone un poco, nella morsa dei tempi editoriali: sono gli ultimi capitoli – i più teorici – a risentire maggiormente dell'affrettata confezione (e su questi puntualmente si attesteranno le sparute obiezioni critiche che l'opera provocherà). A godere dei vantaggi di questa stesura trafelata fu viceversa il lettore non addetto ai lavori: Eliade, come scrittore, dava il meglio di sé quando era chiamato a esprimersi a tamburo battente, e anche in questo caso la sua prosa anziché aggrovigliarsi nella furia si srotola e avvince come un liscio serpente. E così abbiamo un libro bifronte, lento e rapido, che appaga e stimola. Il caso è interessante, giac-

ché paradossi del genere sono frequenti nella storia dell'editoria e nella storia della letteratura, ma non nella storia delle scienze.

Vediamo prima le ragioni della lentezza – relativa del resto, considerato che abbiamo davanti lo spartito di una *ouverture* in cui è già concentrato *tutto* il pensiero di Eliade – e cominciamo, come i lenti fanno, dall'inizio.

Il 1937 – quando il libro viene progettato, sia pure in termini vaghissimi – è l'ultimo anno di moderata libertà per il popolo rumeno regnante Carol II, ed è anche l'ultimo anno di pace per Eliade che è ancora libero di vivere ed esprimersi all'ombra dei due protettivi alberi che la situazione politica e lo status gli offrono: di giorno lavora al riparo delle istituzioni regie e del prestigio che ha ormai acquisito con la fama d'indianista e il successo dei romanzi, mentre di notte – senza dover cambiare abito – può abbandonarsi al sogno che il visionario e determinatissimo Codreanu sta propagando tra i giovani e gli intellettuali: un sogno che ha radici profonde nella cultura rumena e che si avvale della diffusa nostalgia per la vita austera e cristiana dell'antica comunità rurale oltre che di un clima di tenace resistenza al timido processo di modernizzazione in atto nel paese. Eliade vive intensamente, e senza contraddizioni, questo periodo di transizione e di crisi che gli permette di godere dei favori della Corte e della simpatia della piazza. Anche sul piano professionale, la sua posizione riflette i vantaggi della doppia scelta: è docente incaricato di Storia della metafisica all'Università di Bucarest e il suo «capo», il titolare della cattedra nonché maestro, è Nae Ionescu, da molti ritenuto il massimo – o più propriamente l'unico – ideologo della Guardia di Ferro. Un momento così propizio difficilmente poteva ripresentarsi, ed Eliade, più o meno consapevolmente, aveva già deciso di sfruttarlo. Forse avvertiva nella Destra che montava l'assenza di una teoria di largo respiro, di una filosofia della cultura meno frammentaria e fragile di quella abbozzata dal Maestro. Di fatto compie un passo che non gli sarà perdonato dai colleghi d'università: insieme e accanto al lavoro più strettamente specialistico comincia a coltivare progetti a carattere «generalistico». Dopo quattro anni d'insegnamento prudente, circoscritto agli argomenti che conosceva da solido esperto, d'un tratto cambia stile e annunzia agli studenti che terrà un corso – per il successivo anno accademico – sul «simbolismo religioso».

Non è solo un programma, è una svolta: infatti – lo veniamo a sapere dalle sue *Memorie* –[1] Eliade aveva messo in cantiere per il 1938, «un libro teorico sulla struttura dei miti e del simbolo», ovvero l'embrione del trattato che abbiamo di fronte.

«Ma il destino doveva decidere altrimenti»..., il corso fu sospeso e il progetto del libro precipitosamente finì in un cassetto. L'acrobatica passeggiata di Eliade sul filo teso della Storia, durata fin troppo, doveva bruscamente interrompersi, e non per un piede in fallo, ma per l'arrivo di una tromba d'aria. Com'è noto, quel che avvenne non è noto: si sa che Eliade ha preferito tacere sulle vicende del versante «notturno» del suo passato rumeno, e si sa anche fino a che punto estremo il suo silenzio è stato rispettato dai suoi adepti e dai suoi protettori. Da una decina d'anni, tuttavia, anche questo muro – d'insipienza forse più che di omertà – è crollato,[2] e sia pure faticosamente e lacunosamente il percorso compiuto da Eliade prima e durante la guerra è ricostruibile, almeno per quel che ci interessa qui.

Il 1937 è l'anno in cui la Guardia di Codreanu esce dalla semiclandestinità e si presenta alle elezioni sotto la sigla *Totul Pentru Țără* («Tutto Per La Patria», ossia il nome che ha assunto da qualche anno): il successo che ottiene – 66 deputati eletti, tra cui lo stesso Eliade[3] – allarma e scompone il governo: il primo ministro Calinescu proclama nullo il voto e dà il via (con il consenso del re) a una disordinata «caccia al legionario». Sono giorni difficili per Eliade, che negli ultimi tempi si era alquanto esposto, scrivendo cose grottesche sui fogli del partito,[4] e che si salva (fisica-

[1] M. Eliade, *Memorie*, II: *Le messi del solstizio (1937-1960)*, Jaca Book, Milano 1995, p. 17 (ed. orig. 1988).

[2] In Italia, come vedremo, le notizie erano filtrate già da tempo, ma a «chiudere» il caso sono giunti i volumi di Mac Linscott Ricketts (*Mircea Eliade. The Romanian Roots*, II, Columbia University Press, New York-Boulder 1988) e di C. Mutti (*Mircea Eliade e la Guardia di Ferro*, Il Veltro, Parma 1989 e *Le penne dell'Arcangelo. Intellettuali e Guardia di Ferro*, Barbarossa, Milano 1994). Per altre informazioni bibliografiche cfr. la *Prefazione* al sopracitato vol. di *Memorie* redatta, con visibile sofferenza, da Roberto Scagno, il più infaticabile (e anche più serio) curatore delle opere di Eliade in Italia.

[3] Mutti, *Mircea Eliade* cit., p. 23. Qualche accenno alla vicenda elettorale si trova nei contributi di A. Deac (in *Storia del popolo romeno*, a cura di A. Otetea, Editori Riuniti, Roma 1971; ed. orig. 1970) e di Z. Barbu (in *Il fascismo in Europa*, a cura di J. S. Woolf, Laterza, Bari 1968).

[4] Ringrazio V. Lanternari per avermi messo a disposizione gli articoli di Eliade apparsi tra il 1933 e il 1938 su «Vremea» e su «Cuvantul», e M. Lorinzki per avermeli coraggiosamente tradotti, sette anni fa.

mente) solo grazie al prestigio e al doppio binario su cui ha viaggiato. Dalla bufera tuttavia non esce completamente illeso: perde il posto all'università (Ionescu è stato arrestato), è costretto a subire imbarazzanti interrogatori e viene in tutti i modi invitato a dissociarsi dal movimento, cosa che fa e non fa:[5] alla fine è «trasferito» nel campo di concentramento di Miercurea Ciuc, dove lo attende con presumibile impazienza il «capo». Si trattò comunque di una esperienza moderatamente drammatica, come egli stesso ci riferirà: dopo sei mesi di «soggiorno obbligato» più che di vera e propria prigionia, Eliade era di nuovo libero. Ma non libero di riprendere, come se nulla fosse, la doppia e asprodolce vita di un tempo: ora, dall'una e dall'altra parte ha qualche nemico (e qualche amico in meno). Il clima rumeno, forse, non fa più per lui.

Segue un periodo di stallo, i mesi passano e il progetto del grande libro resta chiuso nel cassetto: Eliade sembra aver perso lo smalto e l'entusiasmo, si impantana in un paio di lavori che non riesce a concludere, è indeciso se tornare alla letteratura a tempo pieno... Confusamente capisce che è tempo di morire, di cambiar pelle: ma questa morte iniziatica non può venire che dal superamento di altre prove, di altri strappi dolorosi e necessari; deve, senza più indugi, rinunciare al passato e al presente, vale a dire al suo Maestro e al suo Paese. Solo a queste condizioni Eliade poteva – doveva – «diventare» l'autore del *Trattato* e del grappolo di opere che immediatamente seguiranno.

Il destino stavolta fu cavaliere, e crudelmente generoso: ridusse i problemi a uno e lo risolse. Il 15 marzo 1940 Nae Ionescu, appena cinquantenne, muore per un attacco cardiaco, lasciando un prezioso vuoto: nel senso che apre un varco all'«uscita» di Eliade sia dal labirinto ideologico in cui si era evidentemente perso sia – fisicamente – dalla Romania. Pochissimi giorni passano e già Eliade è convocato da Rossetti, il più autorevole dei suoi protettori a corte, che lo invita – «adesso che è morto Ionescu, niente la trattiene più in Romania...» – a non lasciarsi sfuggire l'irripetibile occasione che gli verrà offerta: di essere inviato a Londra come addetto culturale presso la legazione reale rumena. Orfano spiritualmente (e politicamente) e per di più disoccupato, Eliade coglie in effetti al volo l'opportunità e il 10 aprile è già in viaggio per Londra, con il presentimento – nemmeno troppo vago – di lasciarsi per sempre Bucarest alle spalle.

[5] Eliade, *Memorie*, II cit., p. 26 e *passim*. Firmando una dichiarazione di dissociazione dal movimento, Eliade non avrebbe poi potuto sostenere la sua totale estraneità alla Guardia di Ferro e al tempo stesso avrebbe tradito N. Ionescu, a cui era intimamente legato. Saggiamente, non firmò.

Anche un'altra occasione Eliade – forse inconsciamente, certo opportunamente – colse al volo, nel terremoto che s'avvisava: dimenticò tutto. Quei tre-quattro anni che vanno dall'adesione al partito legionario fino alla partenza da Bucarest scomparvero dalla sua vita, inghiottiti in un buco nero. Perché meravigliarsene? Eliade non era un moralista, era un mistico; e come tale impermeabile (almeno teoricamente) alle trafitture della memoria intesa come ricerca autonoma di valori. Il problema semmai è un altro, e di ordine più generale: per quali vie si è diffuso il contagio (specialmente nel mondo accademico e tra gli addetti al lavoro editoriale) di questa *greve* forma di amnesia? Per decenni, i profili biografici e i questionari degli intervistatori hanno rispettato, con sconcertante fissità, questo mandato (apprezzato ma – a quanto risulta – non imposto dall'autore), rafforzando con il pretesto della «discrezione» la legittimità e a suo modo il fascino di questo buco nero.[6] E se tutto ciò ha favorito l'inostacolabile ascesa di Eliade, non ha altrettanto giovato alla sua immagine: il silenzio, alla lunga, ha finito con l'insospettire – forse oltremisura – anche i critici più disattenti e soprattutto ha esasperato i migliori discepoli, la cui posizione si faceva ogni giorno più imbarazzante e culturalmente difficile. È grazie a loro che Eliade, negli ultimi anni di vita,[7] ha recuperato una rata di memoria.

[6] L'episodio più sgradevole si è verificato nella rinomata intervista concessa a C. H. Rocquet e pubblicata in volume a sé (*La prova del labirinto*, Jaca Book, Milano 1980; ed. orig. 1978), dove si ripercorrono le vicende della giovinezza di Eliade saltando a piè pari ed elegantemente i cinque anni in questione. Il sortilegio si ripete in occasione della seconda edizione italiana del libro (1990) che si presenta «aggiornata» da un minuzioso profilo biobibliografico, redatto da I. P. Culianu, il noto e sfortunato allievo di Eliade, per il quale gli anni tra il 1935 e il '40 sono tutti dedicati al lavoro scientifico, ai viaggi all'estero e ai corsi universitari.

[7] Fino al 1979 (stando a quanto ci dice il *Journal* – vol. 3, Gallimard, Paris 1991 – in data 17 agosto) Eliade pare intenzionato a *non* voler parlare degli anni a ridosso della partenza da Bucarest: gli sembra di aver «già detto tutto» nei meandri del romanzo (*La foresta proibita*) che ha pubblicato nel lontano 1955. Confusamente muta poi avviso: il secondo volume delle *Memorie*, rimasto interrotto per la morte dell'autore e uscito postumo, dedica le prime cinquanta pagine agli anni fino ad allora «proibiti». Una metafora in positivo di questo «ritorno di memoria» si può cogliere – ipotizza C. Mutti nei suoi lavori – nel racconto *Diciannove rose*, uscito in Francia nel 1982 e in Italia (Jaca Book, Milano) nel 1987; che forse – non è un caso – è anche l'esito piu debole della narrativa di Eliade.

Una rata, una soltanto, può sembrare poca cosa per lo storico, ma per l'adepto i messaggi cifrati contenuti nel secondo volume delle *Memorie* (uscito peraltro postumo) costituirono un vero pacchetto di rivelazioni ed indicazioni, utili in particolare alla ricostruzione della genesi del *Trattato* e del *Mito dell'eterno ritorno*. Nei primi tre, aggrovigliatissimi, capitoli di queste memorie – che si riferiscono appunto agli anni in questione – Eliade ammette di aver compiuto un «errore», fatale e tuttavia imprecisabile, perché su questo punto l'amnesia è ancora totale e il processo di anamnesi è appena agli inizi (come sembra dirci, molto in codice, il romanzo autobiografico *Diciannove rose* uscito nel 1982). E aggiunge: se non avessi compiuto questo errore, forse il *Trattato* non avrebbe mai visto la luce... Ora, è chiaro che Eliade non considera «un errore» le speranze che ha nutrito nel programma della Guardia di Ferro; considera «un errore» la «militanza» (eventuale!) in un movimento paramilitare come il legionario che si era già macchiato di diversi crimini. Per entrambi i motivi, nel corso degli interrogatori subiti nel '38, si era rifiutato di firmare una dichiarazione di dissociazione dal movimento: l'unica, pesante responsabilità che egli si addossa è quella di aver seguito fin troppo a lungo e ciecamente il suo Capo e la sua politica. Di Ionescu dirà infatti nel succitato volume di memorie:

> Direttamente o indirettamente, tutti noi, suoi discepoli e suoi collaboratori, eravamo solidali con le concezioni e con le opzioni politiche del Professore. La morte di Nae Ionescu mi aveva profondamente colpito: (....) tuttavia, in un certo senso, mi «liberava» dal nostro passato immediato, vale a dire dalle idee, dalle speranze e dalle decisioni del Professore negli ultimi anni, con le quali, per spirito di devozione, mi ero dichiarato solidale.[8]

Era impossibile, per Eliade, scrivere il *Trattato* e i suoi complementi all'ombra di Ionescu e della Guardia, nelle strettoie di una visione del mondo che lasciava spazio soltanto alle fanfare assordanti e ai colpi di mano e di coltello. Ed era impossibile scrivere

[8] Eliade, *Memorie*, II cit., p. 14. Dopo la morte di Ionescu, l'autore prenderà le distanze dagli «eccessi» del movimento legionario, in particolare quelli perpetrati nella notte del 29 novembre 1940 in cui fu trucidato N. Iorga, l'enciclopedico e famoso scrittore e uomo politico che tanto aveva fatto sognare l'«adolescente miope». Crimini che secondo Eliade «annullavano il senso religioso, "sacrificale", delle esecuzioni dei legionari sotto Carol e compromettevano irrimediabilmente la Guardia di Ferro, considerata *da quel momento* come un movimento terrorista e filonazista» (*Memorie*, II cit., p. 49: corsivo mio).

questi libri in Romania, in un paese culturalmente isolatissimo e povero di biblioteche e d'interlocutori, che stava rotolando comunque verso la dittatura e sotto il tallone nazista: un paese in cui non c'era spazio per la «storia delle religioni».[9] Restava, certo, il dolore del doppio strappo: ma da questo sfinimento – che toccò il punto più fondo ai funerali di Ionescu[10] –, come accade ai rumeni di tante leggende, Eliade trasse la materia e la spinta di una morte iniziatica.

L'idea-base del *Trattato*, ci dice l'autore, «balenò» chiarissima nella notte del 9 settembre 1940: la notte in cui Londra subì il più spaventoso bombardamento della sua storia. Eliade era lì già da qualche mese e aveva impiegato bene il molto tempo libero che l'incarico di addetto culturale – in quei tempi una sinecura – gli lasciava, recandosi spesso al British Museum e raccogliendo in quella straordinaria biblioteca gran parte del materiale documentario che gli serviva per il libro e che non era riuscito a procurarsi in Romania. Per gettarsi a capofitto nell'impresa, tuttavia, occorreva evidentemente ancora una «scossa»; che arrivò, inattesa e tremenda per tutti, come una morte collettiva, in quella notte del 9 settembre. Eliade si trovava a cena a casa di un collega della legazione, quando l'allarme scattato con le sirene lo costringe a scendere a precipizio in un rifugio antiaereo. E qui, mentre si scatena l'apocalisse e la testa sembra scoppiargli, rivede e rivive, come in un lacerato brevissimo film muto, le vicende decisive degli ultimi anni – come sappiamo oscuramente rimosse – e insieme, nel preciso momento, ha anche una «folgorante rivelazione» del libro da scrivere. Ma lasciamo a lui la parola:

[9] Che Eliade sentisse «stretta» l'amata Romania mi pare non ci siano dubbi: a parte la frequenza dei suoi viaggi di studio e lo stimolo intellettuale che ogni volta ne trae, un segno forte è rappresentato dalla scarsa considerazione in cui erano tenute, nell'ambiente accademico rumeno, le sue opere a carattere storico-religioso (l'autore era maggiormente stimato come narratore e viaggiatore). Sulle resistenze incontrate in patria, numerosi sono gli accenni nel *Giornale* e nelle *Memorie*, nonostante la reticenza di Eliade a parlare dei rilievi mossi alle sue opere.

[10] «Mi viene in mente con inquietante precisione il momento in cui, mentre portavo con altri tre amici la bara di Nae Ionescu alla tomba, inciampai e con grande sforzo riuscii ad appoggiarmi su un ginocchio fino a che qualcuno si precipitò verso di me e mi aiutò a rialzarmi. Conoscevo la superstizione popolare: chi cade portando un morto alla fossa è destinato a morire nel corso dello stesso anno...» (*Memorie*, II cit., p. 12).

Annoto, per il momento, l'idea fondamentale: le ierofanie, cioè la manifestazione del sacro nelle realtà cosmiche (oggetti o processi che appartengono al mondo profano), hanno una struttura paradossale, perché *mostrano* e *camuffano* allo stesso tempo la sacralità. Seguendo questa dialettica delle ierofanie fino alle sue ultime conseguenze (il sacro rivelato e nel contempo occultato nel Cosmo, in un essere umano – esempio supremo: l'incarnazione –, in una «Storia santa»), si potrebbe identificare un nuovo camuffamento nelle pratiche, nelle istituzioni e nelle creazioni «culturali» moderne. Evidentemente, si sapeva che le funzioni biologiche importanti (l'alimentazione, la sessualità, la fertilità), le arti (la danza, la musica, la poesia, le arti plastiche), i lavori e i mestieri (la caccia, l'agricoltura, le costruzioni di ogni genere ecc.), le tecniche e le scienze (la metallurgia, la medicina, l'astronomia, la matematica, la chimica) avevano avuto all'origine una funzione e un valore magico-religioso. Ma io volevo mostrare che, anche sotto le sue forme radicalmente desacralizzate, la cultura occidentale camuffava dei significati magico-religiosi che i nostri contemporanei (con l'eccezione di alcuni poeti e artisti) non sospettavano...[11]

Londra, dopo quella notte, viene evacuata, ed Eliade si rifugia a Oxford, insieme alla moglie e a molti sfollati: anche qui può disporre di una famosa biblioteca e di ancora maggiore tempo libero. Quando l'anno finisce – e alla radio si ascoltano notizie degli eccidi della risorta Guardia di Ferro – un capitolo del libro è già stato steso e il disegno complessivo è già quello che leggiamo. Sarà – ha deciso – «una vasta sintesi di morfologia e storia delle religioni», in due volumi, e si intitolerà *Prolegomeni alla storia comparata delle religioni* (e con questo nome, difeso da Eliade fino all'ultimo, è il caso di chiamarlo anche qui, almeno per qualche pagina, nella forma abbreviata: *Prolegomeni*). Ma a questo punto dobbiamo fermarci, per cercare di vedere in che cosa consiste la «folgorazione» del 9 settembre 1940.

Consiste anzitutto in tre parole-chiave: ierofania, cosmo e storia santa. Sono concetti che ora Eliade ha ben netti e che reggeranno l'intelaiatura dei *Prolegomeni*, la cui materia – è vero – si avvarrà della descrizione di temi mitici già individuati in precedenti opere,[12] ma si organizzerà anche lungo l'asse di una visione globale e unitaria. Esito a definire invece parola-chiave il termine «struttura», che è presente solo sulla carta e che Eliade non riu-

[11] *Ibid.*, p. 48.

[12] In particolare nel fondamentale *Cosmologia e alchimia babilonesi*, Sansoni, Firenze 1992 (ed. orig. 1937); ma anche in *Fragmentarium*, L'Herne, Paris 1989 (ed. orig. 1939).

scirà mai a convertire in nitido strumento euristico: resterà uno pseudo-concetto, largamente parassitario e non utilizzabile a livello operativo. Al contrario dei primi tre, che godono fin dalla formulazione di una autonomia sufficiente a consentirci una piccola serie di considerazioni preliminari.

Il termine *ierofania* è ormai entrato a far parte – anche grazie alle opere di Eliade – del lessico delle scienze religiose e perfino del lessico delle persone mediamente colte; e come succede, l'uso troppo frequente e disinvolto ha appiattito e polverizzato il senso specifico della locuzione eliadiana. La ierofania intesa come «una manifestazione del sacro» riflette un uso improprio e teologico del termine che, preso alla lettera, rischia di sottintendere una separazione tra lo studio del «sacro in sé» e lo studio delle sue manifestazioni; e tra l'altro non giustifica l'importanza che Eliade attribuisce alla introduzione di questa parola-chiave nell'ambito della storia delle religioni. Nei *Prolegomeni* le ierofanie *servono* alla intuizione della «struttura paradossale del sacro» che non solo si manifesta ma anche si camuffa nel profano: e con ciò Eliade si crea le condizioni per portarsi al di là delle concezioni del sacro elaborate sia dalla Scuola sociologica francese sia dalla Scuola fenomenologica, e di partecipare (sia pure a distanza) al lavoro di scavo iniziato qualche anno prima da Caillois e dal Collège de sociologie. Il sacro cioè come paradosso, come il prodotto del corto circuito attivato da ogni forma di *coincidentia oppositorum*. E qui però Eliade si ferma: non va oltre. Lo «sfondamento» nel sincronico rischia di compromettere il suo modo, nostalgico, di essere nel mondo, rischia di «sradicarlo» definitivamente. Nel 1940 ha rinunciato praticamente a tutto: ma non al Tutto delle origini.

Da questa evidente *impasse* Eliade esce facilmente, ma facendo marcia indietro per quanto riguarda il rigore metodologico: «diacronizza» l'opposizione tra sacro e profano, spostandola sull'asse dell'opposizione tra il «prima» e il «dopo». Il risultato (che può essere compreso solo da chi è impegnato nell'esperienza del sacro) è un'adialettica opposizione tra un sacro «assoluto» e un sacro «relativo» o misto e cioè *degradato*. A questo punto viene da chiedersi come mai Eliade continui a parlarci di «strutture»: l'impressione (non solo mia) è che usi il termine, dai *Prolegomeni* in poi, nell'accezione fenomenologica, e precisamente rifacendosi alla defi-

nizione già di per sé sommaria di Van der Leeuw: «(...) possiamo descriverla come il tracciato di un piano entro quel groviglio di linee caotiche detto realtà. Tale piano si chiama *struttura*, e la struttura è una coesione, né unicamente sperimentata, né unicamente astratta per via logica o causale, bensì *capita*»;[13] dove l'ultima parola va intesa naturalmente nel senso diltheyano, «afferrata, compresa con partecipazione». Comunque è anche vero che col tempo Eliade si è reso conto degli equivoci che il termine poteva generare e lo ha sostituito con quello – appena più appropriato – di «forma» con esplicito riferimento alla *Urpflanze* di Goethe, il vegetale primigenio riesumato anche dal Propp.[14] Una forma «sospirata», più che presa a modello, che fa scivolare l'autore indietro, all'antropologia religiosa «degenerazionista» di Frobenius e padre Schmidt, senza con ciò dividerne le chiusure ideologiche.

Ma allora: perché Eliade definisce «storica» e non fenomenologica (o tipologica, come dirà De Martino) l'indagine che compie nei *Prolegomeni*? Scorrendo i titoli dei primi capitoli – che sono anche quelli che Eliade scrive più speditamente – sembra di trovarsi di fronte a un rifacimento «popolare» (meno articolato, meno denso) del trattato di Van der Leeuw, la *Phänomenologie der Religion*, uscito sette anni prima;[15] ma la somiglianza si limita alla scelta e alla disposizione delle costellazioni tematiche e nemmeno dell'intero arco, mentre all'interno il discorso procede con taglio e intento diversi se non opposti: l'argomentazione di Van der Leeuw segue un tracciato «a ventaglio», dove le cratofanie si succedono secondo una progressione che riflette il grado d'intensità del rapporto uomo-potenza, mentre Eliade traccia una successione di «stalattiti» che illustrano la storia «discendente» di ciascuna ierofania, il passaggio da un sacro assoluto a un sacro che si imbeve di profano. Se il primo offre un panorama di vertiginosa coerenza,

[13] G. Van der Leeuw, *Fenomenologia della religione*, Boringhieri, Torino 1960, p. 530 (ed. orig. 1933). Cfr. anche la recensione di Eliade alla traduzione francese dell'opera, pubblicata su «Critique», n° 39, 1949, e compresa ora nella raccolta *Spezzare il tetto della casa*, Jaca Book, Milano 1988 (ed. orig. 1986).

[14] Cfr. la citata intervista di C. H. Rocquet, p. 130. L'omaggio di Propp a Goethe si trova a p. 98 dell'edizione italiana della *Morfologia della fiaba* (Einaudi, Torino 1966).

[15] Mi riferisco all'edizione (Mohr, Tübingen 1933) utilizzata da Eliade nel *Traité*, non alla *Einführung* che risale al 1925. Nella ricordata recensione all'ed. francese della *Fenomenologia*, Eliade avanza qualche riserva sull'uso del concetto di «potenza», che sembra derivare da quello di *mana*.

il secondo «narra» come fossero miti le metamorfosi del sacro: perché per Eliade la storia del sacro non può essere che una *storia sacra*.

«Un fenomeno religioso – ci dice – risulterà tale soltanto a condizione di essere inteso nel proprio modo di essere, vale a dire studiato su scala religiosa»,[16] e va bene: la storia delle religioni secondo questo più che legittimo principio, non si può limitare a uno studio delle religioni «nella storia», perché si svolge in un ambito *liminale* che sfugge all'osservazione storica. Il problema è che Eliade non prende tale principio come un punto di partenza per nuove escursioni, ma come punto di arrivo: in esso si «accomoda», e la ricerca si converte in un «ribadimento», spesso solenne, di ciò che è stato già trovato, scoperto, *in illo tempore*. Quella che noi chiamiamo metastoria o storia mitica, altro non è che la storia *stessa* delle religioni. Sicché lo storico del XX secolo dovrebbe – a rigore – limitarsi a ricostruire la storia *esemplare* elaborata dai popoli e le culture che sono oggetto del suo studio, una storia che «si riduce esclusivamente agli avvenimenti mitici accaduti *in illo tempore* e che non hanno mai cessato di ripetersi fino ai nostri giorni».[17] È così, ad esempio, che Eliade «spiega» il simbolismo dell'*axis mundi*: ricorrendo al mito guaranì della perfezione originaria; ed è così che spiega il fenomeno del passaggio da una forma di religione a un'altra: evocando «la possibilità, posseduta da ogni forma religiosa, di accrescersi, purificarsi e nobilitarsi; possibilità per un dio tribale, ad esempio, di farsi, mediante nuova epifania, il dio di un monoteismo (...)».[18] Questo modo di procedere favorisce – è vero – la germinazione quasi incessante di nuovi orizzonti e interessanti associazioni, e qua e là di brillanti intuizioni – laddove, ad esempio, dice che

> si scopre nella «storia» degli Esseri Supremi e delle divinità celesti un fenomeno rivelatore al massimo grado per l'esperienza religiosa dell'umanità: queste figure tendono a scomparire dal culto. In nessun luogo rappresentano una parte dominante, perché altre forze religiose le hanno allontanate e sostituite: culto degli antenati, spiriti e dèi della natura, demoni della fecondità, Grandi Dee ecc. È notevole che la sostituzione avvenga quasi sempre a beneficio di una divinità o forza religiosa più concreta, più dinamica, più feconda[19]

[16] Questo ormai famoso assioma si trova a p. XLV della presente edizione.

[17] Cfr. *infra*, p. 360.

[18] Cfr. *infra*, p. 423.

[19] Cfr. *infra*, pp. 107 sg.

– ma è anche un modo di procedere sottrattivo e assertivo, che tende a disanimare ogni sorta di dubbio.

In questa prospettiva, la storia delle religioni si autoconsacra non solo come una storia *sui generis*, ma anche e soprattutto come una «disciplina dello spirito», una campana di vetro entro cui rifugiarsi, al riparo degli artigli della storia «umana», imprevedibile e irripetibile, che fuori preme. Come in un gioco di specchi, la disciplina finisce col funzionare come i dispositivi mitico-rituali che studia...

Un ultimo punto, prima di passare al merito e alla confezione del libro. Correttamente non ci parla di «religione» al maiuscolo (anche se la sua nozione di *homo religiosus* è alquanto totalitaria), ma di «religioni», al plurale; e altrettanto opportunamente non si interessa a *tutte* le religioni (e anche in ciò si distingue da Van der Leeuw e i suoi predecessori). Opera subito – fin dal progetto iniziale – una netta distinzione tra le religioni *cosmiche* e le religioni *storiche*, e opta per le prime. Alle seconde – vale a dire: l'ebraismo, il cristianesimo, l'islamismo – riserva uno spazio minimo o qualche riferimento isolato (con una dovuta eccezione, come vedremo fra poco), perché non rientrano nel quadro teorico che ha costruito sul suo concetto di sacro: sono religioni «degradate», che hanno perduto il contatto con l'idea di Cosmo, «cadendo» nella storia e rassegnandosi alla sua razionalità. Al contrario delle altre e più antiche religioni – e qui l'elenco sarebbe troppo lungo – che sono rimaste fedeli al mito delle proprie origini ripetendolo e riattualizzandolo mediante il simbolismo rituale. A queste ultime Eliade riconosce uno statuto «autentico», fondante, e ad esse affida il «messaggio» che intende lanciare con i *Prolegomeni*.

Con una importante eccezione, abbiamo detto: che riguarda il cristianesimo. In esso Eliade ravvisa – con indubbia coerenza date le premesse sopra enunciate – due anime: una cosmico-mistica, l'altra storico-razionale. La prima si manifesta nel cristianesimo precostantiniano, nello gnosticismo, in alcune eresie medievali e ancora nella religiosità popolare; la seconda ha pure lontane radici, ma si rivela compiutamente solo a partire dalla Riforma: è il cristianesimo che «con la sua polemica antipagana ha dissacrato

il Cosmo»[20] e che resta fuori non solo dai *Prolegomeni*, ma dall'insieme degli interessi di Eliade. A differenza del primo – il cristianesimo «cosmico» – che ha un posto centrale nella sua opera e una presenza nei *Prolegomeni* che stranamente è stata poco notata.

La nozione di cristianesimo cosmico, già prevista da Eliade – vedi il brano della «folgorazione» – come la più alta espressione del concetto di ierofania, entra con discrezione nella materia dei *Prolegomeni*, spesso dietro i riferimenti alle credenze e alle pratiche «pagane» tanto avversate o manipolate dalla Chiesa cattolica; ma è soprattutto attraverso il ricorso costante a un ricco materiale folclorico (maneggiato dall'autore con grande disinvoltura) che la nozione prende quasi di soppiatto il sopravvento sulle altre. Il cristianesimo cosmico è per Eliade il cristianesimo primitivo che sopravvive in vasta misura nelle campagne d'Europa e in special modo dell'Europa orientale: a questo folclore religioso egli dà un'importanza che oggi può apparire eccessiva dato il contesto, ma che il lettore del tempo – ancora in parte influenzato dall'opera di Frazer e dei congeneri – giustificava pienamente e il lettore di oggi comunque gradisce. Ma c'è di più: risondando questo terreno oltremodo familiare, Eliade può «recuperare» il paese perduto e in qualche misura il groppo ideologico che si porta ancora dentro e che «deve» sublimare nel lavoro culturale. Da qui il passaggio successivo: è il contadino *moldavo* il principale testimone vivente di questo cristianesimo allo stato puro, è lui che meglio di altri impersona «il vecchio contadino dell'Europa orientale, con le radici che affondano ancora nella Terra-Madre, eppure vicinissimo al Cielo».[21] In questo modo Eliade «salva» e depura dalle scorie di ferro il sogno di Codreanu e al tempo stesso riesuma un tema caro ai tradizionalisti rumeni e in primo luogo a Lucian Blaga «che vedeva nella "cultura popolare folcloristica" – "più particolarmente nelle creazioni anonime nate dallo spirito cristiano come in quelle provenienti dalle eresie" – la fonte della creatività rumena».[22]

[20] M. Eliade, *Giornale*, Boringhieri, Torino 1976, p. 247 (ed. orig. 1973).
[21] Eliade, *La prova del labirinto* cit., p. 148.
[22] Eliade, *Giornale* cit., p. 377.

Come padre Schmidt, Van der Leeuw e la maggior parte degli storici occidentali delle religioni, anche Eliade considera il cristianesimo – sia pure limitatamente all'espressione cosmica – il vertice del pensiero religioso dell'umanità: ma giustamente non si spinge oltre quella che possiamo chiamare una «constatazione». È possibile – ma non abbiamo le prove per affermarlo – che all'inizio della compilazione dei *Prolegomeni* la pensasse diversamente: di fatto c'è un passo, quasi in apertura di libro, che sembra più un appunto di lavoro che un programma, in cui dice:

> Si potrebbe tentare di salvare, nella prospettiva del Cristianesimo, le ierofanie che precedettero il miracolo dell'Incarnazione, valorizzandole in quanto serie di prefigurazioni dell'Incarnazione stessa. Ne conseguirebbe che – lungi dal considerare le modalità «pagane» del sacro (feticci, idoli ecc.) come tappe aberranti e degenerate del sentimento religioso di un'umanità decaduta in conseguenza del peccato – si potrebbero interpretare come tentativi disperati di prefigurare il mistero dell'Incarnazione. Tutta la vita religiosa dell'umanità – vita religiosa espressa con la dialettica delle ierofanie – sarebbe, da questo punto di vista, null'altro che l'attesa di Cristo.[23]

Si potrebbe...: ma non si può. In quel condizionale c'è il passato e il futuro di Eliade, che è libero ora di decidere, se fare un monumento al vecchio contadino moldavo o scrivere un buon libro, traducibile in molte lingue. E in fondo sa che «il destino» ha già deciso per lui, in quell'anno zero che è stato il 1940.

Avevamo lasciato Eliade in Inghilterra: è il 1941 e la sua posizione si è rifatta scomoda e poco limpida. Il suo governo (presieduto dopo l'abdicazione di Carol II dal generale Antonescu) si è schierato a fianco della Germania, per cui Eliade si trova a rappresentare sia pure «a livello prettamente culturale» un paese filonazista, e non è ben visto. Per sua fortuna il governo britannico decide finalmente di rompere le relazioni diplomatiche con la sua Romania e la legazione viene trasferita in un paese «neutrale»: il Portogallo di Salazar, notoriamente amico dei rumeni.

Lisbona è un soffice limbo, a confronto di Bucarest e di Londra: qui Eliade trova buona accoglienza e potenziali interlocutori (conoscerà Ortega y Gasset, Eugenio d'Ors, Carl Schmitt e il bizzarro Ghica, già incontrato a Londra), le migliori condizioni per riprendere il lavoro dei *Prolegomeni* e impostare *Cosmo e Storia*.[24] Non rinuncia però a rispolverare il suo abito (poi dismesso) di opportunista in buona fede e trova anche il tempo per scrivere una imbarazzante apologia di Salazar e della sua «rivoluzione».[25] Qualche nube grigia torna ad addensarsi dopo l'attacco a Pearl Harbor: nel 1942 fa un breve ritorno a Bucarest che si rivela subito inopportuno; si rintana per una settimana in famiglia, evitando di rivedere i vecchi e compromessi amici, e al momento di ripartire per Lisbona compie una serie di gesti simbolici[26] che segnano il suo definitivo distacco dalla patria. E un altro distacco si prepara: la moglie Nina, ammalata di cancro, gli muore quietamente accanto, lasciandolo nello sconcerto. Dal lutto Eliade esce a fatica, ma «esce» interpretando anche questa come una morte simbolica, una nuova prova iniziatica nel labirintico cammino verso la risolutiva resurrezione... È proprio nei mesi a cavallo tra il 1944 e il 1945 che, imponendosi ritmi e tempi «balzachiani», lo scrittore compie il massimo sforzo di concentrazione sui *Prolegomeni*; tanto che alla vigilia della partenza per Parigi – dove ha deciso di trasferirsi su consiglio di Cioran e di Herescu – il libro sembra *quasi* finito.

Invece non è finito, anzi deve essere riscritto da capo: in francese. È il primo e oneroso lavoro che Eliade, appena arrivato a Parigi (nell'autunno del 1945), si trova a dover affrontare. La richiesta gli viene da Dumézil, che da quando ha conosciuto Eliade (due anni prima) si è assunto l'impegno di «lanciarlo» in Francia. Come quasi tutti gli ammiratori di Eliade, anche Dumézil subisce il suo fascino in modo acritico: è la «persona», con le sue sette vite, a

[23] Cfr. *infra*, p. 32, nota 39.

[24] È il titolo originale di *Le Mythe de l'éternel retour* (titolo quest'ultimo imposto da Gallimard).

[25] Si tratta, a mio avviso, dell'episodio più grigio dell'intera vicenda politico-culturale dell'autore: ce ne parla lui stesso – senza un filo di autoironia – nel secondo volume delle *Memorie* cit. (specialmente pp. 64 sg.). In precedenza, anche questo «particolare» sfuggiva regolarmente ai compilatori delle note biobibliografiche e agli intervistatori. Eppure il libro (*Salazar si revolutia in Portugalia*) era stato *pubblicato* dalle edizioni Gorjan di Bucarest nel 1942.

[26] Due segni premonitori: «lascia» a Bucarest l'originale del suo *Diario*, tenuto ininterrottamente (a quanto ci dice) dal 1928 al 1940, che andrà poi perduto; e rinuncia a partecipare a un facile concorso universitario in cui è in palio una cattedra di Filosofia della cultura, creata apposta per lui da N.I. Herescu.

sedurlo, non l'opera (per la quale mostra più entusiasmo che interesse scientifico). Del resto, non sono i confronti, le battaglie che cerca Eliade, specialmente ora che è «un esule».

La traduzione in francese dei *Prolegomeni* si rivela meno estraniante e disutile del previsto: costringe Eliade a escogitare uno stile più limpido e diretto, anche più soffice, che col tempo si imporrà come una delle ragioni del suo successo. Inoltre la traduzione ha uno scopo pratico, in quanto Dumézil ha deciso di affidare a Eliade un ciclo di lezioni per la prestigiosa École des Hautes Études e l'argomento concordato concerne il contenuto dei capitoli già stesi dei *Prolegomeni*. Fu un rito di passaggio questo, per l'autore e il libro che stava crescendo, la cui fase liminale si aggrumò nella lezione d'apertura, tenuta l'8 febbraio 1946. A ben altro pubblico – e livello – Eliade era avvezzo in Romania, come ci racconta lui stesso, in un divertente passo delle sue memorie, che si riferisce probabilmente al 1934:

> Il mio corso su «Il problema del male e della redenzione» continuava ad attirare un pubblico considerevole. Avevo dedicato alcune lezioni al buddhismo, e mi ricordo che una volta, dopo essere salito sulla cattedra e aver annunciato: «Oggi esporrò la Legge delle dodici cause», la sala ebbe per un attimo un fremito e poi piombò in un silenzio tanto innaturale ed estatico che esitai per qualche istante, non sapendo come cominciare. Molti dei miei amici, ma anche dei miei nemici, venivano ad ascoltarmi. Una volta, dopo una lezione sulle *Upaniṣad*, Emil Cioran venne nella sala dei professori e mi disse che avevo parlato con una tale passione e un tale ritmo che, se avessi continuato ancora dieci minuti, sarebbe esploso o si sarebbe suicidato sul posto!...[27]

Il 1946 è anche l'anno in cui la compilazione dei *Prolegomeni* incontra qualche intoppo: è la prima e forse l'ultima volta che vediamo Eliade in palese difficoltà[28] specialmente nella ristesura dell'attuale terzo capitolo, quello sulle ierofanie solari. Ma sono difficoltà che Eliade supera – sia pure in tempi per lui inconsueti – grazie al suo sistema d'immersione, che consiste soprattutto in «orge di letture»: paradossalmente, più il piano si allarga e il materiale documentario si moltiplica, più riesce a padroneggiarlo.

[27] M. Eliade, *Memorie*, I: *Le promesse dell'equinozio (1907-1937)*, Jaca Book, Milano 1995, p. 288 (ed. orig. 1980).

[28] I tempi di lavorazione dei *Prolegomeni*, relativamente agli anni 1945-48, sono puntualmente registrati nel *Journal*, per cui da questo momento mi limito a segnalare le fasi salienti.

E alla fine dell'anno arriva il premio. Alla vigilia di Natale, Dumézil si presenta all'Hotel de Suède, dove lo scrittore vive con la figliastra, con due regali sottobraccio: ha letto (e corretto) la traduzione francese dei primi nove capitoli del libro e ne è entusiasta, dice che è un libro che sarà presto imitato, plagiato e derubato;[29] ne ha già parlato con Payot, che pare sia disposto a pubblicarlo, magari con una prefazione dello stesso Dumézil. I due doni sono carichi di potenza e prospettiva: l'anno che si apre, il 1947, sarà effettivamente un anno fausto per i *Prolegomeni*: mancano «solo» da scrivere tre capitoli (che diventeranno quattro), l'introduzione e le conclusioni...

Ma ormai Eliade viaggia a velocità di crociera: superati gli scogli (a noi ignoti) del terzo capitolo, può procedere alla stesura dei capitoli che ha più chiari in mente, sullo spazio e il tempo sacri. Tenendo presente che l'autore sta contemporaneamente lavorando a due opere impegnative come il lungo articolo sullo sciamanismo per la «Revue de l'Histoire des Religions»[30] e *Le Mythe de l'éternel retour*, l'andatura si può dire sostenuta: il 9 dicembre il dattiloscritto è sul tavolo di Payot, anche se mancano (ma l'editore non lo sa) ancora due capitoli da scrivere. Il giro di due giorni e il libro è accettato, sarà pubblicato subito, ma a due condizioni: il titolo va cambiato, è troppo vago e severo (sarà Payot in persona a trovare e imporre quello definitivo), inoltre la data di consegna della parte ancora «da rivedere» è improcrastinabile, il 15 del mese successivo al più tardi. Eliade non ha scelta, e con la promessa di un congruo anticipo sui diritti accetta, a denti stretti, entrambe le condizioni.

Cinque settimane per completare un libro fin lì meditato e costruito nel corso di otto, dieci lunghissimi anni! Una follia, ma anche una esperienza irripetibile, un'altra sfiaccante «prova» che Eliade non si fece sfuggire... Cinque settimane di lavoro frenetico, di notti insonni, di continui e inevitabili rimandi a un volume «complementare» da far seguire, per scrivere proprio i capitoli più teorici, nonché le pagine introduttive e conclusive, e rileggere e rivedere il tutto, cinque o seicento cartelle, le note: un *tour de force* memo-

[29] Eliade, *Giornale* cit., p. 40; Cfr. anche *Memorie*, II cit., p. 87.

[30] *Le problème du chamanisme* («Revue de l'Histoire des Religions», n° 81, 1946) uscì nell'estate del 1947.

rabile e stravolgente (per l'autore e per il libro), che si concluse in data 24 gennaio 1948, con le seguenti parole sul *Giornale*: «Finalmente ho terminato l'ultimo capitolo dei *Prolegomeni*».[31] Il sollievo è tale, che Eliade può digerire con relativa calma la notizia che gli giunge qualche tempo dopo, e cioè che Payot è costretto – per la mancanza di carta – a far ritardare di alcuni mesi l'uscita del *Trattato*.

Ora, sono tre gli interrogativi – che pure il lettore certamente si pone – a cui dobbiamo in qualche modo rispondere. Intanto: come esce il libro da questo lungo e «tragittoso» viaggio, da Bucarest a Parigi? Secondo: l'opera scientifica è uscita indenne dalla lotta finale con il tempo? Terzo: il nucleo concettuale è rimasto lo stesso, rispetto alla folgorazione tanto enfatizzata (*a posteriori*) da Eliade?

Il *disegno* dell'opera non ha tratto particolari vantaggi dalla estensione dei tempi di lavorazione: ha la legnosità di tutte le ordinate classificazioni, e se non fosse per la grande leggibilità delle rubriche, questo modo di procedere un po' «vecchiotto» alla lunga potrebbe disturbare. L'ordine in cui si succedono le ierofanie – uraniche, solari, lunari, acquatiche, litiche, telluriche, biologiche, spaziali e temporali – non è tuttavia casuale e nemmeno ci troviamo di fronte, come è stato detto,[32] a «un asse grossolanamente orientato dall'alto in basso»: è semmai uno schema che sembra ricalcare modelli letterari, un *descensus ad inferos* descritto con lo stupore degli esploratori di Jules Verne, che parte dalla più «pura» esperienza del sacro (la sbigottita contemplazione del cielo stellato) per calare alla fine nella terra intrisa di sangue. Uno schema tardo-ottocentesco, comunque, non privo – per il lettore di oggi – di un vago effetto *d'antan*. Mancano degli anelli, questo sì: sorprende il non-risalto di un tema «forte» come quello della regalità sacra, come invano cercheremo nelle pieghe del discorso il suo «rovescio» e cioè il tema della rivolta contro l'ordine cosmico. Sono esclusioni che Eliade non motiva, e nemmeno dichiara, che rischiano di passare come implicite scelte ideologiche.

[31] Eliade, *Giornale* cit., p. 67.

[32] D. Dubuisson, *Mitologie del XX secolo. Dumézil, Lévi-Strauss, Eliade*, Dedalo, Bari 1995, p. 240 (ed. orig. 1993).

Maggiori problemi pone allo studioso il modo con cui Eliade esegue il gigantesco lavoro comparativo. Non si può tirare in ballo a questo riguardo la «fretta» – come è stato fatto[33] – che pure c'è, ma non è la fretta delle ultime settimane, è la fretta del generalista che *deve* per isolare una «struttura» disporre del maggior numero possibile di esempi. Il metodo di Eliade – se di metodo si può parlare – in questo senso è senz'altro «antiquato», era già antiquato negli anni quaranta, perché non si discosta – se non nella qualità – dal metodo dei grandi comparatisti di fine e d'inizio secolo. È lui stesso del resto a ribadire nel 1951 che

> lo storico delle religioni giunge alla comprensione di un fenomeno solo dopo averlo adeguatamente confrontato con *migliaia* di fenomeni simili o differenti, solo dopo averlo situato fra di essi; e queste migliaia di fenomeni sono separati gli uni dagli altri tanto nello spazio che nel tempo.[34]

La *quantità* degli esempi, in altre parole, non è un'opzione, ma è *insita* nella natura stessa dell'oggetto di studio, perché

> la stessa dialettica del sacro tende a ripetere indefinitivamente una serie di archetipi, tanto che una ierofania realizzatasi in un certo «momento storico» spesso si sovrappone, quanto a struttura, a una ierofania più antica – o più giovane – di un millennio. È in base a questa tendenza del processo ierofanico a riprendere all'infinito una stessa paradossale sacralizzazione della realtà che noi possiamo comprendere un fenomeno religioso e scriverne la «storia».[35]

E perciò, anche se Eliade ha effettivamente la tendenza che gli è stata riconosciuta a risalire alle fonti principali, alle traduzioni migliori, e «a privilegiare due categorie di elementi: le grandi religioni dell'Asia e le tradizioni orali dei popoli senza scrittura»,[36] tuttavia è costretto, come Frazer, a far ampio ricorso ai testi delle letterature classiche e delle letterature popolari o semicolte, che «sbaragliano» il lettore, più che informarlo. A ciò si aggiunga che Eliade spesso si concede delle *associazioni* che il lettore si vede

[33] E. Leach, recensendo *Mefistofele e l'androgino* («The New York Review of Books», 20 ottobre 1966), accusa Eliade di essere un erudito piuttosto superficiale e di «rovistare frettolosamente negli schedari» (riportato da Mac Linscott Ricketts, *In difesa di Eliade*, in «I quaderni di Avallon», n° 13, 1987; ed. orig. 1973).

[34] M. Eliade, *Lo sciamanismo e le tecniche dell'estasi*, Edizioni Mediterranee, Roma 1974, p. 11 (ed. orig. 1951).

[35] *Ibid.*, p. 13.

[36] J. Ries, *Scienze delle religioni e scienze umane. L'opera di M. Eliade*, in «I quaderni di Avallon» cit., p. 120.

consegnare «al posto» delle comparazioni: associazioni che alludono e non indicano (vedi la frequenza con cui Eliade ci dice, testualmente, che un certo uso «compare un po' dappertutto», o che un certo fatto «ricorda» una serie di altri fatti ecc.), oppure associazioni che indicano troppo e niente, lanciate come sono «a raffica» (un esempio, tra i tanti: «In certi luoghi si fa alla dea tellurica l'offerta di bambini seppelliti vivi; così in Groenlandia, se il padre è gravemente ammalato, si seppellisce il bambino; in Svezia furono sepolti vivi due bambini durante un'epidemia di peste; presso i Maya si facevano questi sacrifici quando imperversava la siccità»).[37] Ed è facile, ma anche inutile, insistere su questo punto, che evidentemente nulla ha a che vedere con i tempi di lavorazione.

Il che non può dirsi a proposito della trasparente debolezza degli ultimi due capitoli: è qui che la fretta non ha pagato. Il lettore esigente, che per il lungo corso del libro ha pazientemente atteso lo sbocco o il quaglio della misteriosa sostanza liquida che ha «sentito» scorrere e serpeggiare nel testo, può rimanere deluso: la chiarificatrice *teoria* del mito e del simbolo che Eliade gli ha promesso a partire dal primo capitolo (paragrafo 3) è ancora una volta elusa, o meglio rimandata ad altra occasione (l'autore si impegna a far seguire un «volume complementare»). Sicché i due capitoli, non aggiungendo sostanzialmente alcunché di nuovo a quanto precedentemente esposto e più volte ribadito, finiscono col risultare o di troppo o d'«insostenibile leggerezza». Eliade – è vero – mette molta carne al fuoco in queste pagine d'interessanti appunti, ma evita in tutti i modi di *confrontarsi* con gli apporti teorici dei suoi contemporanei, che pure ben conosce. Così che il lettore può presumere di trovarsi su un terreno insondato dai mitologi o su un terreno già delimitato una volta per tutte che esclude *a priori* l'esistenza di un simbolismo non religioso, con la conseguenza pratica di non poter disporre degli strumenti necessari a una ricezione controllata e critica. Al lettore insoddisfatto si può consigliare ora – visto che il promesso «volume complementare»[38] non è mai usci-

[37] Cfr. *infra*, p. 227.

[38] Sul contenuto di questo annunciato «volume complementare» si veda la lettera del 10 febbraio 1949 a Raffaele Pettazzoni edita da N. Spineto in M. Eliade e R. Pettazzoni, *L'Histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondance 1926-1959*, Cerf, Paris 1994, pp. 200 sg., che riproduciamo tradotta in appendice alla presente edizione, pp. 437 sg.

to – di integrare il *Trattato* con alcuni dei brevi saggi che l'autore ha successivamente pubblicato,[39] mantenendo in certa misura la promessa del '48. Ma è giusto che sappia – il lettore – fin d'ora che la teoria eliadiana del mito come modello archetipale non è del tutto originale: sembra anzi largamente debitrice,almeno nei confronti dei concetti kerényiani di *Gründung* e *Begründung*, come aveva notato già nel 1953 Ernesto de Martino.[40] Scrive infatti il Kerényi in un famoso saggio del 1941 (che Eliade nel *Trattato* cita appena di sfuggita):

> A giusta ragione si è parlato della «vita per citazioni» dell'uomo dell'età mitologica e a giusta ragione si è cercato di rendere chiara questa idea a mezzo di immagini di cui non si potrebbe trovare nulla di meglio. Prima di agire, l'uomo antico avrebbe sempre fatto un passo indietro, alla maniera del torero che si prepara al colpo mortale. Egli avrebbe cercato nel passato un modello in cui immergersi come in una campana di palombaro, per affrontare così, protetto e in pari tempo trasfigurato, il problema del presente.[41]

Passo che risuona nelle parole di Eliade scritte tra il 1945 e il 1947:

> nel particolare suo comportamento cosciente il «primitivo», l'uomo arcaico, non conosce atto che non sia stato posto e vissuto anteriormente da un altro, *da un altro che non era un uomo*. Ciò che egli fa, *è già stato fatto*; la sua vita è la ripetizione ininterrotta di gesti inaugurati da altri. Questa ripetizione cosciente di gesti paradigmatici determinati tradisce un'ontologia originale...[42]

E con ciò siamo già nel vivo del problema che ci aspetta da ultimo: la comparsa nell'orizzonte eliadiano della figura del «primitivo». Assente dal quadro balenato nel 1940, e sostanzialmente estraneo agli interessi dell'Eliade degli anni rumeni, il «primitivo» assume nella scena definitiva del *Trattato* un inatteso ruolo di primo piano (inatteso dico relativamente ai tempi, ma coerente rispetto alle innovazioni in atto nelle scienze religiose). Il «primitivo» di Eliade, tuttavia, è un primitivo *sui generis*: non è soltanto quello riscoperto nel corso dell'immersione del 1940 nelle biblioteche britanniche (determinante comunque per un trentenne che aveva letto

[39] Mi riferisco alle raccolte *Images et symboles* (Gallimard, Paris 1952) e *Mythes, rêves et mystères* (*idem*, 1957), entrambe tradotte in Italia.

[40] Nel saggio *Etnologia e cultura nazionale negli ultimi dieci anni* («Società», n° 9, 1953).

[41] *Origine e fondazione nella mitologia*, in C.G. Jung e K. Kerényi, *Prolegomeni allo studio scientifico della mitologia*, Einaudi, Torino 1948, p. 18 (ed. orig. 1941).

[42] Eliade, *Il mito dell'eterno ritorno*, Borla, Bologna 1968, p. 17 (ed. orig. 1949).

sull'argomento Frazer o poco più) e nemmeno è il soggetto storico[43] che sta emergendo dal processo di decolonizzazione (che Eliade segue con occhio attento all'indipendenza dell'India); è invece, più che altri, la terza incarnazione, dopo l'eremita orientale e il contadino rumeno, dell'*homo religiosus*. Il «mondo» dei primitivi, in tale prospettiva, è diverso dal nostro, è un «cosmo»; e il pensiero dei primitivi è non altro che un pensiero religioso. Da questo momento, Eliade tende anche a unificare le tre versioni storico-geografiche dell'*homo religiosus*, la triade anzidetta, in un solo concetto a cui dà il nome di *arcaico*; lanciando così – o meglio rilanciando – un termine fino ad allora custodito come un tesoro dai dotti tedeschi, ma destinato a espandersi, anche grazie a Eliade, nel vocabolario medio-colto dei francesi e degli italiani. Il termine ricorre spesso nel *Trattato*, e dato che Eliade non si preoccupa di definirlo, dobbiamo noi compiere un sforzo per cercar di intendere quest'altra parola-chiave del suo pensiero.

A prima vista il termine sembra scelto e usato con molta approssimazione, come la risultante di un doppio gioco di sinonimi e contrari; si presenta cioè come un aggettivo riferito a «uomo»: l'uomo «molto antico», che vive lontano anni-luce dall'uomo «moderno», o l'uomo «pagano», che esiste libero in natura e che – pur in una prospettiva paradossalmente cristocentrica – non si è fatto incatenare come l'uomo della «tradizione giudaico-cristiana» sulla nave della «storia». Ma non è in queste dicotomie che si esaurisce il concetto: si vede presto che Eliade con questo termine vuole scalare le cime abissali che il pensiero tedesco ha racchiuso nel prefisso *-ur*. Ossia quel filo invisibile, teso già da Goethe con il suo *Urphänomen* («il fenomeno originario»), che passa attraverso le

[43] «Il mondo intero era sul punto di trasformarsi e almeno *una* delle trasformazioni importanti non poteva che rendermi felice (...). L'India si trovava alle soglie dell'indipendenza e, inevitabilmente, l'Asia rientrava nella Storia. Per me, questo avvenimento non aveva soltanto un significato politico. Ben presto sarebbe diventato possibile un nuovo confronto – su un piano di uguaglianza – tra la spiritualità orientale e quella occidentale. Ma il dialogo sarebbe stato possibile solo se la *vera* spiritualità orientale – cioè, la sua matrice religiosa – fosse stata correttamente conosciuta e compresa in Occidente. La Fenomenologia e la Storia delle religioni, come le praticavo io, mi sembravano essere la preparazione più adeguata a questo dialogo imminente. D'altra parte, il mondo arcaico – i "primitivi" che gli antropologi studiavano da un secolo – non poteva conservare ancora a lungo la sua *presentazione* coloniale. Ma, per gli occidentali, comprendere la spiritualità arcaica era ancor più difficile, perché ciò presupponeva un minimo di comprensione del pensiero mitico» (*Memorie*, II cit., pp. 72 sg.; corsivo mio).

dottrine del simbolo elaborate da George Klages, per annodarsi all'etnologia e alla storia delle religioni con la mediazione del concetto di *Ursprung* di Frobenius:[44] un filo che probabilmente Eliade individua e raccoglie nelle pieghe del pensiero di Jung, autore tra l'altro nel 1930 di un breve saggio su *L'uomo arcaico*.[45] Tuttavia, dal concetto junghiano di archetipo prende subito le distanze: a Eliade interessa poco la «fondamentale» unità dell'inconscio collettivo, per lui è fondamentale solo l'unità delle esperienze religiose, che non è di ordine psichico, ma *ontologico*. E qui il passo ulteriore (e finale) diventa arduo: con l'equazione arcaico = ontico, già presente nel *Trattato*, Eliade si trova faccia a faccia con Heidegger, e non regge. I limiti della sua formazione filosofica[46] balzano spietati a impedirgli il passo, e Eliade non può far altro che girare rigido intorno all'«ontico» come il fedele gira intorno al tempio, definendolo e ridefinendolo con aggettivi (vero, autentico, reale ecc.) sempre diversi e sempre uguali.

Altre strade si aprivano, più praticabili, che pure non escludevano il ricorso al concetto irrinunciabile (per Eliade) di «arcaico»... La più evidente l'autore l'aveva già imboccata, seguendo – non pedissequamente – il solco tracciato da Lévy-Bruhl e gettandovi nuovi semi. Eliade conosceva bene l'opera del filosofo francese[47] e pur non amandola se ne servì spesso, in particolar modo nel *Trattato* e più di quanto non appaia dalle parche citazioni: dal nostro libro di fatto emerge, senza la precisa volontà dell'autore, una nozione di «mentalità arcaica», che non è solo complementare a quella di «mentalità primitiva», ma è anche più spessa e articolabile. In altre parole, il *Trattato* può essere letto come un radicale

[44] Sul filone in questione sono da vedere le sottili – anche se un po' tortuose – ricerche di F. Jesi, a partire da *Germania segreta. Miti nella cultura tedesca del '900*, Silva, Milano 1967.

[45] Ristampato in *Seelenprobleme der Gegenwart*, Rascher, Zürich 1930 (trad. it. *Il problema dell'inconscio nella psicologia moderna*, Einaudi, Torino 1967, pp. 146-71).

[46] Sulla fragilità non solo terminologica del lessico filosofico eliadiano, cfr. la dura – e fin troppo accalorata – requisitoria di Dubuisson, *Mitologie del XX secolo* cit., pp. 229-52, che entra pure nel merito del «rapporto» con Heidegger (pp. 279-90).

[47] All'epoca dei *Prolegomeni*, Eliade utilizza praticamente tutte le opere principali di Lévy-Bruhl, a eccezione dei *Carnets* (non ancora resi pubblici). Un breve accenno alla «mentalità prelogica» si trova in *The History of Religions in Retrospect: 1912-1962*, pubblicato sul «Journal of Bible and Religion», n° 31, 1963 (ora in *La nostalgia delle origini*, Morcelliana, Brescia 1972, p. 29).

ripensamento, in chiave non naturalistica ma fenomenologica, del mondo prelogico, che ne esce trasformato in «sistema». Un sistema alternativo, in quanto frutto di un lavoro ermeneutico, al sistema che di lì a poco avrebbe proposto Lévi-Strauss con il suo *Pensiero selvaggio*. Non era questa, sicuramente, l'intenzione di Eliade, che comunque a differenza di Lévy-Bruhl si pone il problema dell'unità ed estende all'umanità tutta il «tema» della scelta delle diverse rappresentazioni dello spazio e del tempo: il quadro che viene a sovrapporsi alla scala delle ierofanie si presta – per prospettiva e per respiro – a un gran numero di applicazioni, superiore senza dubbio a quelle che offre il lavoro pionieristico ma imbalsamatorio di Lévy-Bruhl. Senza contare che il concetto eliadiano di «arcaico» finisce per risultare – quasi paradossalmente – più preciso e forse più adeguato del concetto di «primitivo» di Lévy-Bruhl, che lo usa ancora come un equivalente d'«inferiore»; mentre Eliade *può* (lo ha fatto raramente, ma lo ha fatto) identificare il suo uomo arcaico con l'uomo *neolitico*.

È questo un punto che il *Trattato* tocca più volte, ma non sviluppa: ossia la religiosità cosmica come un prodotto specifico della cultura del neolitico. È anche un punto d'inconsueta (anche se sempre relativa) «solidità», che lascia di solito perplessi gli abituali lettori di Eliade; ma è l'autore stesso che a molti anni di distanza ha ripigliato l'argomento: «È grazie all'agricoltura che l'uomo ha afferrato l'idea di ciclo – nascita, vita, morte, rinascita – e che ha valorizzato la sua stessa esistenza integrandola in questo ciclo cosmico».[48] Si tratta di una «scoperta» che risale – a quanto ci dice l'autore – agli anni del suo soggiorno in India:

> Ho avuto la fortuna di trascorrere, poco prima della mia partenza, alcune settimane in India centrale – fu in occasione (...) di una specie di caccia al coccodrillo – tra gli aborigeni, dei Santali, ovvero dei prearíani. E sono rimasto colpito nel vedere che l'India affonda ancora radici profondissime non soltanto nell'eredità ariana o dravidica, ma altresì nell'*humus* asiatico, nella cultura aborigena. Era una civiltà neolitica, fondata sull'agricoltura, ovvero sulla religione e la cultura che accompagnarono la scoperta dell'agricoltura, in particolare la visione del mondo della natura in quanto ciclo ininterrotto di vita, morte, resurrezione: ciclo specifico della vegetazione, ma che governa altresì la vita umana e costituisce al tempo stesso un modello per la vita spirituale... Ho riconosciuto quindi l'importanza della cultura popolare rumena e balcanica. Al pari di quella dell'India era una cultura folclorica, fondata sul mistero dell'agricoltura. Evidentemente, in Europa orientale le espressioni di ciò erano cristiane; si credeva, ad esempio, che il grano fosse nato dalle gocce di sangue di Cristo. Ma tutti questi simboli hanno un fondo molto arcaico, neolitico. In effetti, ancora trent'anni fa, c'era, dalla Cina al Portogallo, un'unità di base, l'unità spirituale solidale all'agricoltura e assicurata da questa, e quindi dall'eredità del neolitico. Questa unità di cultura, per me, fu una rivelazione.[49]

[48] Eliade, *La prova del labirinto* cit., p. 56.

Una rivelazione che trova la sua prima – non compiuta – espressione nel *Trattato*, e che deve aver posto l'autore di fronte al classico bivio: gli si era aperta davanti *una* delle strade (forse la più impervia) per la comprensione della *genesi storica* delle ierofanie.[50] Non l'ha rifiutata del tutto, ma nemmeno l'ha imboccata, a ennesima dimostrazione del suo non dogmatico antistoricismo: e comunque ha voluto lasciarci un «segno» di questa liminale esitazione.

Il libro comparve nelle vetrine dei librai parigini il 18 gennaio 1949: lo stesso giorno editore e autore lo presentavano alla stampa.

> Mi rendevo conto – ricorda Eliade – dell'interesse e del valore di questo libro. L'apprezzamento entusiasta di Dumézil e, in seguito, le lettere ricevute da tanti studiosi che ammiravo, come pure le prime recensioni, estremamente favorevoli, confermarono la mia fiducia nel destino del libro. Il *Trattato* andò esaurito, fu rapidamente ristampato e, alcuni mesi dopo la sua uscita, la casa editrice Einaudi acquistava già i diritti per la traduzione italiana. (Ma né io, né Gustave Payot potevamo immaginare, allora, il successo che avrebbe incontrato presso i lettori e i critici, nè il numero delle lingue nelle quali sarebbe stato tradotto).[51]

Comincia subito, dal febbraio dello stesso anno, la storia tutta in discesa della fortuna del *Trattato*, che proseguirà inarrestabile fino agli anni sessanta.

A parte il caso Italia, che esamineremo tra poco, il consenso è

[49] *Ibid.*, pp. 54 sg.

[50] Già A. Brelich, recensendo *Images et symboles* aveva notato questa «apertura» nel pensiero di Eliade, e aveva anzi aggiunto: «mi sembra che il punto centrale in cui tra le posizioni dell'Eliade e quelle dello storicismo potrebbe instaurarsi un dialogo fecondo, non sia stato sfiorato ancora» (in «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», nn. 24-25, 1953-54).

[51] Eliade, *Memorie*, II cit., p. 103.

unanime: l'applauso più lungo viene da H. Corbin, H.C. Peuch, J. Wach , G. Bachelard e P. Ricoeur; ma sono solo questi due ultimi – mi pare – a utilizzare il libro in concreto.[52] Chi ha probabilmente argomenti validi da avanzare a sfavore, tace. Ancora oggi non finisce di sorprendere il pesante silenzio (diplomatico?) di un Kerényi[53] o di un Lévi-Strauss.[54] Per leggere, a livello internazionale, una esplicita e autorevole presa di distanza dal *Trattato*, bisogna attendere il 1968, quando la fama di Eliade è ormai più che consolidata. Mi riferisco all'articolo per la IESS (*Religion: Anthropological Study*) redatto da C. Geertz, che a proposito delle nuove tendenze relative all'analisi delle forme simboliche osserva:

Forse la strategia più diretta – certo la più disarmante – consiste semplicemente nell'*accettare* le innumerevoli espressioni del sacro nelle società primitive, nel considerarle come intrusioni reali del divino nel mondo e nell'individuare le forme che queste espressioni hanno preso su tutta la Terra e nel tempo. Il risultato consisterebbe nell'isolare le principali classi di fenomeni religiosi considerati come autentiche manifestazioni del sacro – quel-

[52] «Bachelard aveva letto, con grande interesse, mi disse, il *Trattato* e ne ha parlato molto nei suoi corsi, in quanto in esso ci sono una quantità di immagini per analizzare il simbolismo della terra, dell'acqua, del sole, della Terra-Madre...» dice Eliade in *La prova del labirinto* cit., p. 91. Quanto a Ricoeur, filosofo poco amato per il suo freudismo, viene letto con interesse improvviso il 15 ottobre 1959: «Appassionante articolo di Paul Ricoeur: *Le symbole donne à penser* («Esprit», luglio-agosto 1959). Ricoeur si chiede come si possa pensare partendo dai simboli religiosi. Trae i suoi esempi dal mio *Trattato*. La prima loro esegesi è quella da me stesso tentata. Ricoeur, in quanto filosofo, ricorre a un'ermeneutica che, da parte mia, non ho osato impiegare nel *Trattato*. Dovevo prima di tutto convincere i "dotti" – orientalisti, sociologi, filosofi – che avevo ragione di basare le mie argomentazioni su documenti e non su "speculazioni". In seguito, in alcuni articoli (l'ultimo uscirà questo stesso mese nel volume preparato con Kitagawa per la Chicago University Press, in memoria di Wach), ho tentato di sistemare le mie idee sul simbolo. Ma ancora non ho avuto il tempo di esprimere a mio agio tutto il mio pensiero su questo problema, che è nel contempo la chiave grazie alla quale l'uomo moderno può ancora penetrare il fenomeno religioso. È anche il cammino attraverso il quale si può arrivare a rinnovare la problematica della filosofia contemporanea» (*Giornale* cit., p. 225). L'articolo che Eliade aveva appena finito di scrivere è *Osservazioni sul simbolo religioso*, che ora si può leggere nella raccolta *Mefistofele e l'androgino* cit., pp. 177-99).

[53] Del sussiego e del fastidio con cui Kerényi guardò l'opera di Eliade, colpevole di aver banalizzato i presupposti del suo pensiero, ci parlano A. Magris (in *Carlo Kerényi e la ricerca fenomenologica della religione*, Mursia, Milano 1975) e F. Jesi (nei saggi su Kerényi in *Materiali mitologici*, Einaudi, Torino 1979). Lo stesso Eliade ne parla, con un certo imbarazzo (alle pp. 95 e 143 del *Giornale* cit., e a p. 136 delle *Memorie*, II cit.).

[54] Secondo Dubuisson (*Mitologie del XX secolo* cit., p. 220) esiste un velato accenno a Eliade nell'opera di Lévi-Strauss, ma risale a *L'Homme nu*, che è del 1971. Dice: «Dietro il falso rimprovero [che mi si muove] di avere impoverito i miti, si nasconde un larvato misticismo, alimentato dalla vana speranza che un senso riposto si riveli dietro il significato apparente, un senso che giustifichi o almeno scusi tutte le aspirazioni confuse e nostalgiche che non osano esprimersi direttamente» (*L'uomo nudo*, Il Saggiatore, Milano 1974, p. 602).

le che Eliade, l'esponente principale di questo approccio, chiama ierofanie – e seguire l'ascesa, il predominio, il declino e la scomparsa di tali classi nei mutevoli contesti della vita umana. Il significato dell'attività religiosa, il peso del suo contenuto, viene scoperto attraverso una indagine scrupolosa, interamente induttiva delle modalità naturali di tale comportamento (culto del Sole, simbolismo dell'acqua, culti della fertilità, miti di rinnovamento ecc.) e dello stesso Figlio di Dio, nel flusso della storia.

A parte le questioni metafisiche (qui oltremodo intrusive), le debolezze di questo approccio nascono proprio da ciò che ne fa la forza: una drastica limitazione delle interpretazioni della religione al tipo che può essere prodotto da una metodologia decisamente baconiana. Da una parte, questo approccio ha portato, specialmente nel caso di uno studioso erudito e instancabile come Eliade, alla scoperta di alcune estremamente suggestive combinazioni di certi schemi religiosi con particolari condizioni storiche (...). Ma dall'altra parte, ha posto al di là dell'ambito dell'analisi scientifica tutto quel che non è la storia e la morfologia delle forme fenomeniche di espressione religiosa. Lo studio delle credenze e delle pratiche tribali è ridotto a una sorta di paleontologia culturale il cui solo scopo è la ricostruzione, a partire da frammenti sparsi e deteriorati, dell'«universo mentale dell'uomo arcaico».[55]

Da ciò si potrebbe dedurre che solo negli anni sessanta e solo nel settore angloamericano degli studi di antropologia religiosa s'inizi a leggere in modo più disincantato il *Trattato*, che dal 1958 ha cominciato a circolare anche in traduzione inglese. Il che non è vero: perché c'è il caso Italia, troppo spesso ignorato. Di fatto già negli anni cinquanta il *Trattato* era stato sottoposto – in condizioni di relativa serenità – a un esame critico; in particolare all'interno (forse troppo all'interno) del dibattito sul metodo delle scienze religiose instaurato dalla cosiddetta Scuola romana.[56] Ma dobbiamo – per inquadrarlo – fare qualche passo indietro nel tempo.

Eliade si era fatto «scoprire» in Italia molto per tempo: negli anni trenta già godeva della stima di Buonaiuti, Macchioro, Tucci, Pettazzoni, e perfino di Evola;[57] ma un giudizio esplicito sulla sua

[55] C. Geertz, *Religion. Anthropological Study*, in *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, MacMillan Press, New York 1968, vol. 13, p. 403.

[56] Con questa dizione si è soliti indicare il gruppo di studiosi d'ispirazione laica che si formò nel dopoguerra dentro o a fianco della rivista fondata da Raffaele Pettazzoni, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni».

[57] Il primo scritto di Eliade in Italia (*Il male e la liberazione nella filosofia Samkhya-Yoga*) comparve su «Ricerche religiose» (n° 6, 1930), la nota rivista diretta da Ernesto Buonaiuti; a questo fece seguito un secondo articolo (*Il rituale hindu e la vita interiore*, *ibid.*, n° 6, 1932) che il Buonaiuti giudicò «dotto e suggestivo». Per il resto, il rapporto tra Eliade e il mistico moder-

opera non viene avanzato, almeno fino al 1948, quando è de Martino a rompere il ghiaccio recensendo le *Techniques du Yoga*.[58] Da questo momento l'autore viene letto con più attenzione ed entra a far parte dei riferimenti culturali di una vasta cerchia di studiosi e non soltanto di specialisti dei singoli settori di pertinenza. Questo soprattutto a partire dalla pubblicazione del *Traité*, che fin dai primi mesi del 1949 circola nelle sedi più appropriate e in quelle più disparate. Tra i primi a riceverlo è Giovanni Papini, che lo consulta a lungo per il suo lavoro sul *Diavolo*, e che per lettera dirà all'autore: «Ho seguito la Sua carriera. Nel mio studio, tra i libri di prima qualità, tengo a portata di mano il Suo mirabile *Traité d'histoire des religions* e aspetto con impazienza il Suo *Mythe de l'éternel retour*. (...) Lei è, oggi, ciò che Frazer è stato per la generazione più vecchia»;[59] formulando con ciò – forse involontariamente – un giudizio non privo di sale.

Di altro spessore, ma sempre per lettera e più che mai «a caldo» (datato 4 febbraio 1949) è il giudizio di Pettazzoni, che saluta il libro scrivendo:

> Ecco finalmente un *Trattato di storia delle religioni* scritto da un punto di vista religioso! È quel che ci mancava, anche dopo la *Fenomenologia* di Van der Leeuw. Sin d'ora ci si può render conto dell'importanza della vostra opera, mentre si aspetta il volume complementare, che si annuncia ancora più interessante, da un punto di vista come il mio, più strettamente storico che fenomenologico.[60]

nista non si spinse mai al di là del reciproco affetto. Più complesso forse il rapporto con Vittorio Macchioro, l'anticrociano interprete dei misteri orfici, che fu tra i primi in Italia a leggere e apprezzare il libro sullo *Yoga* del '36, senza peraltro poi utilizzarlo (imitato in ciò da Eliade che si innamorò per breve tempo della sua interpretazione dell'orfismo). Di Pettazzoni ed Evola si dirà più avanti: quanto a Tucci – il principe incontrastato degli orientalisti italiani – oltre che a pubblicare sulla sua rivista («Asiatica») due articoli inviatigli da Eliade, ebbe un ruolo decisivo per quanto riguarda l'inserimento dell'autore nel mondo accademico, insieme a Pettazzoni, ma non mi sembra che sul piano scientifico vi sia stato tra i due un grande scambio di idee (è comunque un punto che lascio in sospeso). Con tutti questi studiosi (tranne forse Evola) Eliade era entrato in contatto per sua iniziativa, fin dagli anni venti, creando anche – per eccesso di entusiasmo – qualche incidente «politico», come ci racconta candidamente lui stesso a più riprese; ne fecero le spese i più «esposti» politicamente: Buonaiuti e Macchioro.

[58] In «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», n° 21, 1947-48.

[59] Cfr. la lettera del 13 maggio 1952 pubblicata da M. Mincu e R. Scagno nel prezioso *Mircea Eliade e l'Italia* (Jaca Book, Milano 1987, p. 233), dove si possono seguire le fasi del lungo rapporto (1927-56) epistolare e dal vivo con Giovanni Papini, l'autore prediletto dall'«adolescente miope».

[60] La lettera (in francese nell'originale) è stata pubblicata in Francia da N. Spineto (Eliade e Pettazzoni, *L'Histoire des religions* cit., pp. 197-99) che ha esaurientemente documentato il percorso, anch'esso lungo (1926-59) e curiosamente «liscio», di questo rapporto.

E si tratta, a ben vedere, di un giudizio già impeccabile e a suo modo completo: nella stessa espressione gratulatoria il Pettazzoni da un lato dimostra una volta di più la sua estrema tolleranza teoretica, dall'altro fissa subito quello che è per lui il principale *limite* del libro, che va valutato per quello che è, e cioè una «introduzione», largamente fenomenologica e sostanzialmente provvisoria, priva di una propria autonomia, a cui *deve* far seguito una trattazione storiografica. A questo «deve», Pettazzoni si abbarbica – facendoci oggi sorridere – anche nella recensione al libro che scriverà poco tempo dopo. Qui ovviamente il tono è diverso e qualche riserva si fa strada, pur tra i molti (ma talvolta generici) apprezzamenti. Intanto, in attesa di quel Godot che è il secondo tomo del *Trattato*, ogni suo sforzo è concentrato sul reperimento dei «segni» che lo annunciano e magari lo anticipano, e facendo esplicitamente ampio credito all'autore cerca nel libro ogni possibile riferimento alla «storia» come lui (Pettazzoni) la intende. Ad esempio nota che «già in questo primo volume la storia preme da ogni parte, e l'Eliade non si limita allo studio fenomenologico delle ierofanie, anzi traccia per ciascuna di esse una più o meno consistente linea di sviluppo».[61] Più o meno consistente: ma a chi sta parlando Pettazzoni? Non certo all'avveduto lettore della sua rivista, che sa bene quale sia il suo concetto laico di storia. O a Pettazzoni sfugge (ma è possibile?) che la storia eliadiana che si svolge per entro le ierofanie è storia sacra o meglio – come suggerisce lo stesso Eliade – mito *tout court*? Prendiamolo come un incidente di percorso, provocato dalle nebbie della diplomazia, e passiamo oltre: sono nebbie destinate subito a diradarsi. C'è infatti un passo sui culti solari che fa sobbalzare Pettazzoni: «Queste valenze [ctonio-funerarie] sono evidenti nell'altra variante vedica del dio solare, Sāvitrī, spesso identificato con Sūrya; è psicopompo e conduce le anime alla sede dei giusti. In certi testi, Sāvitrī conferisce l'immortalità agli dèi e agli uomini; è lui che rende immortale Tvaṣṭrī. Psicopompo o ierofante (= colui che conferisce l'immortalità), la sua missione ci trasmette un'eco indubitabile dei prestigi che appartenevano al dio solare nelle società primitive».[62]

[61] «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», n° 22, 1950.

[62] Alle pp. 130 sg. della presente edizione.

L'estrema approssimazione di questo accenno comparativo è evidente, ma è la sua perentorietà che disturba Pettazzoni. Tanto più che Eliade, quasi anticipando la possibile reazione del «maestro», si affretta a precisare, in nota, che sta parlando

beninteso, di simmetrie tipologiche, non di relazioni "storiche". Prima della storia, l'evoluzione, la diffusione, le alterazioni della ierofania, c'è una struttura della ierofania. Data la scarsezza di documenti, è difficile – e per il nostro assunto è superfluo – precisare in qual misura la struttura di una ierofania fu in principio afferrata nel suo insieme e da tutti i membri di una società data. Ci basta distinguere qui quel che una ierofania *poteva significare*, o non poteva significare.

Candore o iattanza? Accademicamente, Pettazzoni non calca la mano, ma nemmeno può fare a meno di osservare che «portata così l'interpretazione sul piano delle possibilità, essa si risolve in una scelta fra possibilità diverse, tutte virtualmente opinabili, alcune più o meno autorevolmente opinate, ma senza un criterio oggettivo che dia ragione dell'opzione».[63] La recensione si chiude con il proponimento di Pettazzoni di ritornare in seguito sull'argomento; ma anche se qualche occasione non mancò,[64] è solo negli ultimi mesi di vita che lo storico riprende in esame il *Trattato*, in quelli che usiamo chiamare *Gli ultimi appunti*[65] e che risalgono all'autunno del 1959. I tempi sono mutati, anche Pettazzoni è cambiato: quello che è rimasto lo stesso – a dispetto delle aspettative – è Eliade, che nel frattempo *non* ha scritto il secondo tomo del *Trattato*, ma ha continuato ad approfondire i temi della seconda metà del libro in una serie di articoli e volumi che ha largamente sconcertato Pettazzoni. Il vecchio storico, con grande coraggio intellettuale, riprende il discorso interrotto e lo azzera: Eliade ormai sta sulla sponda opposta alla sua, e il tono e gli argomenti sono quelli di una battaglia culturale (che l'autore probabilmente ancora non voleva render pubblica). Dato che pochi e saltuari sono, a questo punto di rottura, i riferimenti al *Trattato*, non entro nel merito di questi appunti, il cui spessore teorico ci costringerebbe a toccare questioni di fondo che esulano dal quadro che mi sono prefisso. Va comunque segnalato il contesto in cui viene ora, nel 1959, inserita l'opera di Eliade: in una schematica storia della «sacrologia» della prima metà del secolo, non accanto ai nomi di Kerényi e Van der Leeuw, ma a conclusione della linea inaugurata da Frazer e che passa per Lévy-Bruhl, padre Schmidt e Jung. Il che ci dice che Pettazzoni intendeva sì combattere le teorie di Eliade, ma non certo «ridimensionare» l'autore.

[63] Pettazzoni, rec. cit., p. 166.

[64] Ad esempio nell'articolo *Manuali di storia delle religioni*, redatto per «Numen», n° 1, 1954.

[65] Raccolti, pubblicati e presentati da A. Brelich nel n° 31 (1960) di «Studi e Materiali di Storia delle Religioni».

Nel frattempo, il *Traité* era stato tradotto in italiano ed era uscito nella «collana viola» di Einaudi, ma solo a termine di una lunga peripezia politico-editoriale. Cesare Pavese, direttore per il 51 per cento della collana,[66] si era «innamorato» – pure lui – di Eliade, e aveva fatto acquistare con gran tempismo i diritti del libro, come abbiamo già visto pagine addietro. Ernesto de Martino – che funge da direttore esterno – invece cerca di temporeggiare: preferirebbe puntare sul *Mythe de l'éternel retour* (che anche Pavese ritiene migliore del *Traité*) o meglio sul libro sullo sciamanismo che Eliade sta già preparando. Ma Pavese finisce per avere la meglio, perché ha dalla sua l'argomento decisivo: ha infatti fiutato subito che il libro «dato il titolo e l'impostazione, promette di riuscire un gran successo editoriale. Dobbiamo pensare anche a queste cose».[67] Per cui de Martino cede, a patto che il titolo esca *senza* la sciapa prefazione di Dumézil e con una *sua* prefazione: l'ormai collaudato compromesso su cui si era innestata fin dall'inizio la collana. Il libro fu affidato, per la traduzione, a Virginia Vacca[68] e, per la supervisione, allo stesso de Martino. Il lavoro si annunciava di non facile esecuzione («non è difficile come testo – osserva Pavese – ma è rognosissimo per il suo regime bibliografico e per il modo delle citazioni») eppure fu condotto a tempo di record: alla fine del 1949 era praticamente già pronto. Pavese accolse però la notizia con un sorriso a denti stretti: perché proprio in quei mesi era scoppiato il «caso Eliade».

È un episodio più grigio che oscuro delle cronache politico-culturali del nostro dopoguerra, nel momento in cui si apre la fame-

[66] Per maggiori informazioni cfr. E. de Martino e C. Pavese, *La collana viola*, a cura di P. Angelini, Bollati Boringhieri, Torino 1991.

[67] *Ibid.*, p. 131. Ma cfr. anche la lettera del 30 aprile 1949.

[68] V. Vacca aveva già tradotto parte delle *Mille e una notte* per la collana dei «Millenni» (1948) e tradurrà anche la *Fenomenologia della religione* di G. Van der Leeuw (Boringhieri, Torino 1960).

lica doppia caccia alle streghe. Nessuno sapeva fino ad allora chi era – cosa era stato – Eliade: tranne Ambrogio Donini, lo storico del cristianesimo dirigente del PCI, assai dentro al mondo diplomatico, e naturalmente i funzionari dell'ambasciata rumena in Italia. Bastò un soggiorno a Roma di Eliade, nell'estate del '49, per far accendere la miccia: trapelò subito la notizia del delicato incarico svolto a Lisbona dallo studioso, in rappresentanza del governo filonazista di Antonescu, e del suo poco chiaro passato rumeno. Era il minimo e il massimo che si poteva dire su di lui, in quelle circostanze, ma più che sufficiente per mettere nei pasticci la casa editrice: Pavese e de Martino – in questo caso solidali – si trovarono a dover prendere pateticamente le difese di Eliade, per salvaguardare la linea aconfessionale della collana dagli attacchi esterni e interni (C. Muscetta e A. Giolitti avevano addirittura chiesto di far uscire dal catalogo Einaudi tutte le opere del reprobo) e anche dalle intromissioni d'inopportuni «soccorritori» (sul *Traité* avevano messo gli occhi J. Evola e il suo editore Bocca, di Torino). Con il suicidio di Pavese e l'inevitabile sbandamento della collana, i tempi naturalmente si allungarono; ma il tempo giocò a favore di de Martino che alla fine l'ebbe vinta. In piena estate 1954, come dire quasi clandestinamente, il libro uscì: accompagnato, come previsto, da una succinta introduzione di de Martino.

Succinta, ma non succosa. Delle tante prefazioni redatte da de Martino, è questa certamente la più deludente e la piú datata: quindi non ci chiederemo qui per qual motivo l'editore abbia deciso di sopprimerla nelle successive ristampe.[69] Ha però il pregio indiscutibile – a differenza delle «presentazioni» di cui godrà Eliade in Italia – di essere scritta con l'inchiostro, e non con l'incenso. È vero: i riferimenti al *Trattato* in sé sono quasi inesistenti, a de Martino interessa prima di tutto (e qui solamente) «inquadrare» l'opera nella storia culturale recente e «avvertire» il lettore che il metodo di Eliade non è filosoficamente fondato; per cui la prefazione assolve solo in parte il compito che le è proprio, di offrire uno o più stimoli alla lettura. La mia impressione è che de Martino abbia sostanzialmente «snobbato» il *Trattato* per molti anni[70] e che lo abbia preso in seria considerazione soltanto alla fine della sua vita, nel corso delle letture critiche eseguite per *La fine del mondo*. È qui che il *Trattato* viene dato come un testo esemplare, che deve molto alla *Fenomenologia* di Van der Leeuw, e che più di quest'ultima è indicativo del modo di procedere dei fenomenologi, che tende sempre a eludere ogni tentativo di ricostruzione *ierogenetica*:

> Dire che per il primitivo sono significativi solo gli eventi che hanno un modello metastorico (mitico), e che un evento è per il primitivo insignificante perché non ha un precedente mitico, è un enunciare che le cose stanno così perché stanno così, e un descrivere la coscienza mitica primitiva nella sua limitazione: ma il vero problema ierogenetico è di far risultare in modo necessario tale limitazione, comprendendone la funzione esistenziale, la qualità culturale».[71]

Sulla scia dell'ultimo Pettazzoni e di de Martino, e cioè con estrema cautela se non con diffidenza, si muoveranno in seguito gli altri storici delle religioni nell'uso scientifico del *Trattato*: dal tacito dissenso di A. Brelich alla netta ripulsa di V. Lanternari,[72] dal progressivo distacco di A. di Nola alle avare aperture di U. Bianchi. La fortuna del libro in Italia ha messo radici in altri campi del sapere: negli anni sessanta e settanta il *Trattato* troneggia incontrastato – tra le opere di vario stimolo – nelle biblioteche dei teologi e degli filosofi, degli psicologi e dei sociologi, dei demologi e perfino degli storici dell'arte. Solo alla fine degli anni settanta il

[69] Questo a partire dal 1976, da quando cioè il volume è entrato a far parte della «Universale Scientifica». Viene ripristinata, insieme alla disprezzata prefazione di Dumézil, in appendice alla presente edizione (cfr. rispettivamente pp. 439-42 e 429-35).

[70] Scarsissimi e ininfluenti (prefazione a parte) i riferimenti al *Trattato*, forse l'opera di Eliade meno citata da de Martino: per la valutazione dell'insieme rimando invece al mio contributo apparso in *Ernesto de Martino nella cultura europea*, a cura di C. Gallini e M. Massenzio, Liguori, Napoli 1997, intitolato appunto *Il rapporto tra E. de Martino e M. Eliade*.

[71] E. de Martino, *La fine del mondo*, a cura di C. Gallini, Einaudi, Torino 1977, p. 247.

[72] Nella *Grande festa*, che è del '59, Lanternari scrive tra l'altro, con esplicito riferimento al *Trattato* (oltre che al *Mito dell'eterno ritorno*): «(...) la rifondazione religiosa del ciclo vitale (che non è una rigenerazione "paradisiaca", essendo legata a prementi esigenze esistenziali) ha una sua precisa funzionalità, in quanto vale a riaprire il corso normale della vita profana. Pertanto è in funzione della vita profana che va vista operare la festa, con la sua *provvisoria evasione* dal mondo. L'errore dell'Eliade sta in ciò, che sottovalutando l'immensa portata positiva, il fecondo valore storico-dinamico del momento profano entro le civiltà religiose, egli finisce precisamente con l'invertire i reali rapporti esistenti fra sacro e profano all'interno di ciascuna cultura» (*La grande festa*, Dedalo, Bari 1976, 2ª ed., p. 541). Sul preteso *barrage* operato da de Martino e da Lanternari nei confronti di Eliade, è intervenuto V. Bottone con *«Verità» del mito, «verità» della storia: l'etnologia storicistica italiana e la fenomenologia religiosa di M. Eliade*, in «Prospettive Settanta», n° 2, 1982.

vento cambia, e cambia di colpo: ma non sono i nodi teorici che vengono al pettine, è soltanto la parrucca del «guru degli hippies» a volar via, con indispettito e spropositato scandalo.

Il dibattito – se così si può chiamare – che si accese in Italia vent'anni fa,[73] man mano che sempre più trapelavano le informazioni sul passato rumeno di Eliade, non ha certo giovato alla già sommaria valutazione dell'apporto scientifico della sua opera, e ha rischiato più volte di aggrovigliarsi nella irrisolvente cultura del sospetto, quando non è decaduto nella rissa tra vecchi fiancheggiatori e figli traditi. Ex eliadiani confessi erano infatti Alfonso di Nola e Furio Jesi, da cui partirono i primi sassi: ma se il primo ebbe il senso di non accanirsi sopra un corpo ormai inerte, limitandosi a liquidare il *Trattato* con un giudizio pesante ma legittimo,[74] il secondo arrivò a «smontare» lo stesso libro per cercarvi (e naturalmente trovarvi) un nascosto messaggio «antisemita». Dimenticava Jesi – per l'occasione tratto in inganno da un brano del *Journal*[75] – una cosa che pure sapeva benissimo: che in un libro-mondo quale è il *Trattato* si può trovare di tutto, dall'elogio del martirio alla rivalutazione dell'infanticidio, e che certamente alcuni di questi temi facevano parte *anche* della mistica legionaria, ma non per questo esulano dalla storia delle religioni. Più in generale: la differenza che esiste tra le concezioni non occidentali del tempo e il concetto di storia che è proprio della tradizione giudaico-cristiana è un dato di fatto, non è un'invenzione di Eliade (anche se è stato forse il primo a enfatizzarla); se poi l'autore conferisce alle prime uno statuto ontologico e al secondo un fondamento storico, si può al massimo rimproverargli di non essere un buon filosofo o di essere un primitivista un po' indocentrico, non certo di essere un filo-occidentale (sarebbe troppo).

[73] La storia del dibattito è stata riassunta da A. di Nola in *Mircea Eliade tra scienza delle religioni e ideologia «guardista»*, in «Marxismo oggi», nn. 5-6, 1989, dove il lettore troverà le indicazioni bibliografiche essenziali. Naturalmente, il *Trattato* è stato raramente preso in considerazione, nella foga degli interventi; comunque sono da segnalare: I. P. Culianu, *Mircea Eliade*, Cittadella Editrice, Assisi 1978 (che ha in certo modo provocato il dibattito, più con i suoi silenzi che con la ricostruzione – peraltro buona – dell'apparato teorico); F. Jesi, *Cultura di destra e religione della morte*, in «Comunità», n° 179, 1978; R. Scagno, *Libertà e terrore della storia. Genesi e significato dell'antistoricismo di M. Eliade*, Print Centro Copyrid, Torino 1982; C. Fiore, *Storia sacra e storia profana in Mircea Eliade*, Bulzoni, Roma 1986.

[74] Per di Nola il *Trattato*, a differenza delle opere di Eliade sullo Yoga e sullo sciamanismo, resta al di fuori della storia delle religioni: «inesorabilmente distante da ogni criterio metodologico proprio della storia delle religioni [il *Trattato*], resta un esempio di letteratura fenomenologica aggravata dagli intenti mistico-missionari ricordati» (*Mircea Eliade* cit., p. 71).

[75] Il brano è il seguente: «Sfoglio oggi il mio *Trattato di storia delle religioni* soffermandomi soprattutto sul lungo capitolo sugli dei del cielo; mi chiedo se il messaggio segreto del libro sia stato capito, la "teologia" implicata nella storia delle religioni così come viene da me decifrata e interpretata. Nondimeno il senso ne risulta abbastanza chiaro: i miti e le "religioni", in tutta la loro varietà, sono il risultato del vuoto lasciato nel mondo per essersi Dio ritirato, trasformato in *deus otiosus* e scomparso, dall'attualità religiosa. (...) Si sarà capito che la "vera" religione inizia solo dopo che Dio si è ritirato dal mondo?» (Eliade, *Giornale* cit., p. 230). Ora, mi sembra che Jesi interpreti quel «vera» nel significato di «autentica» (in ciò ingannato dall'uso che spesso ne fa Eliade). Invece è proprio il contrario: l'autore intende dire «la religione come noi l'intendiamo», basata sul *culto*, su quell'insieme organizzato di credenze e di pratiche che siamo soliti definire religione *tout court*, e che effettivamente «inizia» dopo che il dio creatore si è allontanato dal mondo e l'attenzione si sposta dal passato mitico al presente regolato dal regime dei riti, e cioè sul culto di esseri soprannaturali esistenti nel presente. Eliade, in questa nota di diario, non fa che ribadire la natura del suo trattato, che non è una storia delle religioni, ma una «storia del sacro»: del sacro che *fonda*, non il sacro che si «depaupera» nelle religioni storiche.

Il resto è storia recente, e non la tocco, perché un punto di particolare importanza non mi è chiaro: siamo oggi effettivamente capaci di leggere Eliade senza miti? Segni incoraggianti in questo senso, anche se timidi, non mancano,[76] e talvolta provengono da settori un tempo fortemente impregnati di eliadismo magico. Ma viene anche da chiedersi se è possibile – e se è davvero proficua – una lettura «demitizzata» di Eliade. Questo autore è un pianeta immenso, per metà ancora sconosciuto (nel senso che poco «studiate» sono ancora le sue ricerche sulle vie di salvezza – alchimia, yoga, sciamanismo – il meglio forse che ci ha dato), e che misterioso resterà fino in fondo; perché è uno storico di sé, della *sua* religione (se così si può chiamare). Proprio per non ridurre Eliade a un Delvaux della storia delle religioni, è forse venuto il momento di far saldare le sue due anime, il «narratore» e l'erudito, e di riconoscere nella disposizione mistica l'elemento che le infuoca. L'operazione, che in fondo è semplicissima ma evidentemente poco rassicurante, potrebbe restituirci un Eliade nudo e «novo»: un grande scrittore religioso senza toga, un testimone colto e prezioso di esperienze che non possiamo continuare a «fissare» a distanza, nel documento etnografico.

[76] Mi riferisco ad alcuni interventi (di P. Pisi, di A. Faivre, di I. Chirassi Colombo, ecc.) che hanno vivificato il Convegno di Bergamo del 1996 e che ora si possono leggere nel volume *Confronto con Mircea Eliade* a cura di L. Arcella, P. Pisi e R. Scagno, (Jaca Book, Milano 1998).

Prefazione

La scienza moderna ha riabilitato un principio gravemente compromesso da certe confusioni del XIX secolo: *la scala crea il fenomeno*. Henri Poincaré si domandava, non senza ironia: «Un naturalista che avesse studiato l'elefante esclusivamente al microscopio, potrebbe affermare di conoscerlo in modo sufficiente?» Il microscopio rivela la struttura e il meccanismo delle cellule, che sono identici in tutti gli organismi pluricellulari, e l'elefante è sicuramente un organismo pluricellulare. Ma è soltanto questo? Su scala microscopica, si può ammettere una risposta dubbiosa. Su scala visuale umana, che per lo meno ha il merito di presentare l'elefante come un fenomeno zoologico, l'esitazione non è più possibile. Allo stesso modo, un fenomeno religioso risulterà tale soltanto a condizione di essere inteso nel proprio modo di essere, vale a dire studiato su scala religiosa. Girare intorno al fenomeno religioso per mezzo della fisiologia, della psicologia, della sociologia, dell'economia, della linguistica, dell'arte ecc., significa tradirlo e lasciarsi sfuggire appunto il *quid* unico e irriducibile che contiene: il suo carattere sacro. Certamente non esistono fenomeni religiosi «puri»; non vi sono fenomeni unicamente ed esclusivamente religiosi. In quanto cosa umana, la religione è insieme qualcosa di sociale, linguistico ed economico, non essendo concepibile l'uomo all'infuori del linguaggio e della vita collettiva. Ma sarebbe vano proporsi di spiegare la religione con una di queste funzioni fondamentali che definiscono, in ultima analisi, l'uomo. Sarebbe vana pretesa render conto di *Madame Bovary* con tutta una serie di fatti – sociali, economici, politici –, reali, senza dubbio, ma privi di conseguenza per l'opera letteraria in sé.

Volendo rimanere nel nostro argomento, non neghiamo che il fenomeno religioso si possa utilmente accostare da punti di vista diversi; ma importa anzitutto considerarlo in sé, in quel che ha di irriducibile e di originale. L'impresa non è facile, perché si tratta, se non di definire il fenomeno religioso, almeno di circoscriverlo e di collocarlo entro il complesso degli altri oggetti dello spirito. E, come ha osservato Roger Caillois all'inizio del suo brillante volumetto su *L'Homme et le sacré*: «In fondo, la sola cosa che si possa validamente affermare intorno al sacro in generale, è contenuta nella definizione stessa della parola: sacro è ciò che si oppone al profano. Appena si tenta di precisare la natura, la modalità di questa opposizione, si incontrano grandissimi ostacoli. Per quanto elementare, nessuna formula risulta applicabile alla complessità labirintica dei fatti». Ora, nelle nostre ricerche, sono anzitutto i fatti che interessano, quella complessità labirintica dei fatti che sfugge a qualsiasi formula e a qualsiasi definizione. Un tabu, un rituale, un simbolo, un mito, un demone, un dio ecc., ecco alcuni di questi fatti religiosi. Ma presentare i documenti in modo così lineare, sarebbe semplificazione abusiva. In realtà, ci troviamo di fronte a una massa polimorfa, e spesso anche caotica, di gesti, credenze e teorie, che formano quanto potrebbe chiamarsi il fenomeno religioso.

Questo libro tratta un duplice problema: 1) *Che cosa è* la religione? 2) In che misura si può parlare di *storia* delle religioni? Essendo scettici quanto all'utilità di una definizione preliminare del fenomeno religioso, ci siamo contentati di discutere le ierofanie nel senso più ampio della parola (ierofania = *qualche cosa* che manifesta il sacro). Di conseguenza, potremo porci il problema della *storia* delle forme religiose soltanto dopo averne studiato un buon numero. Un'esposizione dei fenomeni religiosi che vada dal semplice al complesso, che parta cioè dalle ierofanie più elementari (il *mana*, l'insolito ecc.) per passare poi al totemismo, al feticismo, al culto della Natura o degli spiriti, e quindi agli dèi e ai demoni, terminando infine con la nozione monoteistica di Dio, non ci sembra per nulla adatta, se teniamo presenti i fini della nostra ricerca. Simile esposizione sarebbe arbitraria, perché implica un'evoluzione del fenomeno religioso, «dal semplice al complesso», e questa ipotesi non è dimostrabile: non si trova in nessun posto una religione semplice, ridotta alle ierofanie elementari. D'altra parte, tale esposizione sarebbe contraria al fine stesso che ci siamo proposti: quello di mostrare che cosa *sono* i fatti religiosi, e cosa essi rivelano.

La strada che abbiamo seguito, se non è più semplice, è almeno più sicura. Abbiamo cominciato la nostra ricerca illustrando alcune ierofanie cosmiche attraverso la sacralità che rivelano, a diversi livelli cosmici, il Cielo, le Acque, la Terra, le Pietre. Abbiamo scelto queste classi di ierofanie non perché le riteniamo le più antiche (non poniamo ancora il problema storico), ma perché la loro descrizione spiega, da una parte, la dialettica del sacro, dall'altra, le strutture entro le quali esso si costituisce. Per esempio, l'esame delle ierofanie acquatiche o celesti ci fornirà del materiale documentario atto a farci capire: 1) il senso preciso della manifestazione del sacro a quei livelli cosmici (il Cielo e le Acque); 2) in quale misura le ierofanie uraniche o acquatiche costituiscano strutture autonome, rivelino cioè una serie di modi complementari e integrabili del sacro. Passeremo poi alle ierofanie biologiche (i ritmi lunari, il Sole, la vegetazione e l'agricoltura, la sessualità ecc.), quindi alle ierofanie topiche (luoghi consacrati, templi ecc.), infine ai miti e ai simboli. Dopo aver passato in rassegna una quantità sufficiente di tali documenti, saremo in grado di affrontare, in un futuro lavoro, gli altri problemi della storia delle religioni: le «forme divine», le relazioni fra l'uomo e il sacro, la manipolazione del sacro (riti ecc.), la magia e la religione, le idee circa l'anima e la morte, le persone sacre (il sacerdote, il mago, il re, l'iniziato ecc.), le relazioni che vi sono fra il mito, il simbolo e l'ideogramma, la possibilità di fondare una storia delle religioni ecc.

Questo non significa che esporremo ogni argomento separatamente, come si fa nelle voci delle enciclopedie, evitando, per esempio, di trattare il mito o il simbolo nel capitolo delle ierofanie acquatiche o lunari; tanto meno intendiamo impegnarci a discutere le figure divine esclusivamente nel capitolo «Dèi» ecc. Al contrario, il lettore sarà forse sorpreso di incontrare nel capitolo delle ierofanie uraniche numerosi documenti relativi agli dèi celesti e atmosferici, o di notarvi allusioni, perfino commenti, a simboli, riti, miti e ideogrammi. L'argomento stesso ci ha imposto tale osmosi, costringendoci a interferenze continue fra i contenuti dei diversi capitoli. Era impossibile parlare di sacralità celeste tacendo delle figure divine che riflettono tale sacralità o vi partecipano, tacendo

di certi miti uranici o dei riti connessi col sacro celeste, o dei simboli e degli ideogrammi che li ipostatizzano. Ogni documento ci rivela, a suo modo, una modalità della sacralità celeste e della sua storia. Ma, poiché ciascun problema viene discusso nel capitolo che ne tratta, non esiteremo a riferirci al senso esatto del mito, del rito o della «figura divina» nel capitolo riservato al Cielo. Parimenti, nelle pagine dedicate allo studio delle ierofanie telluriche, vegetali e agrarie, interesseranno le manifestazioni del sacro a detti livelli biocosmici, e l'analisi della struttura degli dèi della vegetazione o dell'agricoltura sarà rimandata al capitolo che tratta delle «forme divine». Questo però non ci impedirà affatto di alludere agli dèi, ai miti, ai riti o ai simboli della vegetazione o dell'agricoltura nelle ricerche preliminari. Questi primi capitoli si propongono di mettere in chiaro, per quanto è possibile, la struttura delle ierofanie cosmiche, mostrare cioè che cosa ci rivela il sacro, manifestato attraverso il Cielo, le Acque o la Vegetazione ecc.

Facendo il bilancio dei vantaggi e degli svantaggi del nostro metodo, credo che i primi prevalgano notevolmente, per molte ragioni: 1) possiamo fare a meno di definire *a priori* il fenomeno religioso; tuttavia il lettore, scorrendo i vari capitoli del libro, potrà riflettere sulla morfologia del sacro; 2) l'analisi di ciascun gruppo di ierofanie (Cielo, Acque, Vegetazione ecc.), mettendo in chiaro in modo naturale le modalità del sacro e facendo capire come si integrano in un sistema coerente, sgombrerà contemporaneamente il terreno, preparandolo alle discussioni finali sull'essenza della religione; 3) l'esame simultaneo delle forme religiose «inferiori» e «superiori» farà risaltare i loro elementi comuni; eviteremo così certi errori dovuti a un'ottica «evoluzionista» od «occidentalista»; 4) i complessi religiosi non saranno troppo sminuzzati, ogni classe di ierofanie (acquatiche, celesti, vegetali ecc.) formerà, a suo modo, un tutto, sia dal punto di vista morfologico (si tratta infatti di dèi, miti, simboli ecc.) sia da quello storico (la ricerca dovrà spesso estendersi a numerosi cicli culturali, distinti nel tempo e nello spazio); 5) ogni capitolo metterà in rilievo una modalità del sacro, una serie di relazioni fra l'uomo e il sacro, e, interni a queste relazioni, una serie di «momenti storici».

In questo senso, e soltanto in questo, il nostro libro può intitolarsi *Trattato di storia delle religioni*, cioè nella misura in cui fa penetrare il lettore nella complessità labirintica dei fatti religiosi, gli rende familiari le loro strutture fondamentali e la diversità dei cicli culturali da cui dipendono. Ci siamo studiati di dare a ciascun capitolo un'architettura speciale, talvolta anche uno «stile» suo proprio, per evitare la monotonia che insidia ogni esposizione didattica. La distribuzione in paragrafi mira anzitutto a semplificare i rinvii. La portata del libro si può afferrare soltanto a prezzo di una lettura integrale, poiché questo non è affatto un manuale di consultazione. Le bibliografie furono concepite per stimolare le prime ricerche e non sono mai esaurienti, anzi potranno essere talvolta insufficienti. Tuttavia abbiamo voluto ricordare i rappresentanti del maggior numero possibile di concetti e di metodi.

Buona parte delle analisi morfologiche e delle conclusioni metodologiche di questo volume fu argomento dei nostri corsi di storia delle religioni all'Università di Bucarest e delle nostre due serie di lezioni all'École des Hautes Études di Parigi (*Recherches sur la morphologie du sacré*, 1946; *Recherches sur la structure des mythes*, 1948). Solo una piccola parte del testo è stata scritta direttamente in francese. La traduzione dal rumeno è stata interamente riveduta e corretta dal mio dotto amico e collega Georges Dumézil. Desidero esprimergli qui la mia profonda riconoscenza per l'interessamento dimostrato a questo lavoro.

M. E.

Oxford, 1940
Parigi, 1948

Nota

Per le citazioni da lingue antiche diverse dal greco e dal latino si è seguita nel presente libro una grafia semplificata.

th (iranico, antico scandinavo)	*th* aspirato aspro dell'inglese
dh (iranico, antico scandinavo)	*th* aspirato dolce dell'inglese
kh (iranico)	gutturale aspirata aspra (*ach*-laut tedesco)
gh (iranico)	gutturale aspirata dolce (*g* berlinese)
c e *j* (sanscrito)	*c* e *g* palatali
ḍ, *ṇ*, *ṭ* (sanscrito)	sono cacuminali
ḥ (sanscrito)	è il *visarga* (soffio)
ṃ (sanscrito)	è l'*anusvāra* (nasalizzazione della vocale precedente)
ḷ (sanscrito, indoeuropeo)	*l* vocalico
ṛ (sanscrito, avestico, indoeuropeo)	*r* vocalico
ś (sanscrito)	*s* aspro
ṣ (sanscrito), *š* (iranico), *sh*	*sc* palatale

Le vocali lunghe sono state indicate sopralineandole.
L'asterisco precede ogni forma ricostituita.

Trattato di storia
delle religioni

1.

Approssimazioni: struttura e morfologia del sacro

1. *«Sacro» e «profano»*

Tutte le definizioni del fenomeno religioso date fino ad oggi hanno un tratto comune: ciascuna contrappone, a suo modo, il *sacro* e la vita religiosa al *profano* e alla vita secolare. Le difficoltà cominciano quando si vuol delimitare la sfera della nozione di «sacro». Difficoltà di carattere teorico, ma anche pratiche, perché prima di tentare una definizione del fenomeno religioso, occorre sapere da che parte bisogna ricercare i *fatti* religiosi, e, soprattutto, quali sono, fra questi fatti, quelli che si lasciano osservare «allo stato puro», cioè che sono «semplici» e il più possibile vicini alla loro origine. Simili fatti, purtroppo, non sono in alcun luogo a nostra disposizione: né nelle società di cui possiamo seguire la storia, né fra i «primitivi», i meno civilizzati. Quasi dappertutto, ci troviamo di fronte a fenomeni religiosi complessi, che presuppongono una lunga evoluzione storica.

D'altra parte, anche la raccolta della documentazione presenta notevoli difficoltà pratiche, per due ragioni: 1) anche se ci contentassimo di studiare una sola religione, la vita di un uomo sarebbe appena sufficiente per condurre a termine le ricerche; 2) a chi si propone lo studio comparato delle religioni, non basterebbero parecchie esistenze. Ora a noi interessa appunto lo studio comparato, il solo capace di rivelarci la mutevole morfologia del sacro, da una parte, e il suo divenire storico, dall'altra. Per iniziare questo studio, siamo dunque obbligati a prescegliere alcune religioni, fra quelle registrate dalla storia o rivelate dall'etnologia, e anche certuni fra i loro aspetti e le loro fasi.

Tale scelta, per quanto sommaria, è sempre operazione delicata. Infatti, volendo delimitare e definire il *sacro*, è necessario avere a disposizione una quantità sufficiente di «sacralità», cioè di fatti sacri. L'eterogeneità di questi «fatti sacri», disturbante all'inizio, diventa a poco a poco paralizzante. Perché si tratta di riti, miti, forme divine, oggetti sacri e venerati, simboli, cosmologie, teologumeni, uomini consacrati, animali, piante, luoghi sacri ecc. E ogni categoria ha una morfologia propria, densa, ricca e lussureggiante. Ci troviamo così di fronte a un materiale documentario immenso ed eteroclito; un mito cosmogonico melanesiano o un sacrificio brahmanico hanno diritto alla nostra considerazione non meno che i testi mistici di santa Teresa o di Nichiren, un totem australiano, un rito primitivo d'iniziazione, il simbolismo del tempio di Barabuḍur, il costume cerimoniale e la danza di uno sciamano siberiano, le pietre sacre che incontriamo un po' dappertutto, le cerimonie agrarie, i miti e i riti della *Magna Dea*, l'insediamento di un re arcaico o le superstizioni legate alle gemme ecc. Ogni documento può considerarsi una ierofania, nella misura in cui esprime a modo suo una modalità del sacro e un momento della sua storia, vale a dire un'esperienza del sacro fra le innumerevoli varietà esistenti. Ogni documento è prezioso per noi, in virtù della duplice rivelazione che realizza: 1) rivela una *modalità del sacro* in quanto ierofania; 2) rivela, in quanto momento storico, una *posizione dell'uomo* rispetto al sacro. Ecco, per esempio, un testo vedico diretto al morto: «Striscia verso la terra, tua genitrice! Possa ella salvarti dal nulla!».[1] Esso ci rivela la struttura della sacralità tellurica; la Terra è considerata come una madre, *Tellus Mater*. Ma ci rivela contemporaneamente un certo momento nella storia delle religioni indiane: il momento in cui questa *Tellus Mater* era valorizzata – almeno da un certo gruppo di individui – come protettrice contro il nulla; valorizzazione che la riforma upaniṣadica e la predicazione del Buddha renderanno caduca.

Per tornare al punto di partenza, ogni categoria di documenti (miti, riti, dèi, superstizioni ecc.) è per noi, in definitiva, egualmente preziosa, se vogliamo arrivare a capire il fenomeno religioso. La comprensione si realizza costantemente entro la cornice della

[1] *Ṛgveda*, X, 18, 10.

storia: il semplice fatto di essere in presenza di ierofanie significa che siamo in presenza di documenti storici; il sacro si manifesta sempre in una certa situazione storica; le esperienze mistiche, anche quelle più personali e più trascendenti, subiscono l'influenza del momento storico. I profeti ebraici sono debitori degli avvenimenti storici che giustificavano e sostenevano il loro messaggio, e anche della storia religiosa ebraica, che consentì loro di formulare certe esperienze ecc. Come fenomeno storico – e non come esperienza personale – il nichilismo e l'ontologismo di certi mistici mahāyānici non sarebbe stato possibile senza la speculazione upaniṣadica, senza l'evoluzione della lingua sanscrita ecc. Questo non significa affatto che qualsiasi ierofania e qualsiasi esperienza religiosa siano un momento unico, irripetibile, nell'economia dello spirito. Le grandi esperienze si somigliano, non soltanto nel contenuto, ma spesso anche nell'espressione. Rudolf Otto ha rilevato somiglianze impressionanti fra il lessico e le formule di Meister Eckardt e quelli di Śaṅkara.

Il fatto che una ierofania è sempre storica (vale a dire, che si produce sempre in situazioni determinate) non inficia necessariamente la sua ecumenicità. Certe ierofanie hanno un destino locale; altre hanno, o acquistano, valenza universale. Gli Indiani, ad esempio, venerano un albero chiamato *Aśvattha*; la manifestazione del sacro in questa specie vegetale è chiara soltanto per loro, perché soltanto essi vedono nell'*Aśvattha* una *ierofania* e non soltanto un *albero*. Di conseguenza questa ierofania non è soltanto *storica* (come, del resto, tutte le ierofanie), ma è anche *locale*. Gli Indiani, tuttavia, conoscono anche il simbolo di un Albero Cosmico (*Axis Mundi*), e questa ierofania mitico-simbolica è universale, poiché gli Alberi Cosmici si trovano ovunque nelle antiche civiltà. Occorre precisare che l'*Aśvattha* è venerato in quanto incorpora la sacralità dell'Universo in continua rigenerazione; è venerato, cioè, perché incorpora, partecipa o simboleggia l'Universo rappresentato dagli Alberi Cosmici delle varie mitologie (cfr. § 99). Ma, quantunque l'*Aśvattha* si giustifichi con lo stesso simbolismo che compare anche nell'Albero Cosmico, la ierofania che tramuta una specie vegetale in un albero sacro è chiara soltanto per i membri della società indiana.

Per citare un altro esempio – stavolta di una ierofania superata dalla storia stessa del popolo presso il quale si è prodotta –, i

Semiti, in un certo momento della loro storia, hanno adorato una coppia divina, il dio dell'uragano e della fecondità, Ba'al, e la dea della fertilità (specialmente della fertilità agraria), Bēlit. I profeti ebraici consideravano sacrileghi questi culti. Dal loro punto di vista – quello di Semiti che, attraverso la riforma mosaica, avevano raggiunto un concetto più elevato, più puro e più completo della divinità – la critica era pienamente giustificata. Tuttavia il culto paleosemitico di Ba'al e Bēlit era pur sempre, anch'esso, una ierofania: rivelava – fino all'esasperazione e alla mostruosità – la sacralità della vita organica, le forze elementari del sangue, della sessualità e della fecondità. Una simile rivelazione ha conservato il suo valore, se non per millenni, almeno per molti secoli. Questa ierofania cessò di essere valorizzata soltanto quando fu sostituita da un'altra ierofania che – avutasi entro l'esperienza religiosa di una *élite* – si affermava più perfetta e più consolante. La «forma divina» di Jahvè ebbe il sopravvento sulla «forma divina» di Ba'al; rivelava la sacralità in modo più integrale, santificava la vita senza scatenare le forze elementari concentrate nel culto di Ba'al, rivelava un'economia spirituale nella quale alla vita dell'uomo e al suo destino si conferivano nuovi valori; nello stesso tempo, favoriva un'esperienza religiosa più ricca, una comunione col divino insieme più «pura» e più completa. Alla fine la ierofania jahvista trionfò; e, in quanto rappresentava una modalità universale del sacro, divenne, per la sua stessa natura, accessibile alle altre culture; attraverso il cristianesimo, diventò un valore religioso mondiale. Ne consegue che certe ierofanie (riti, culti, forme divine, simboli ecc.) sono o diventano in questo modo multivalenti o universali; ve ne sono poi altre che restano locali e «storiche»: inaccessibili alle altre culture, esse caddero in disuso nel corso stesso della storia delle società entro cui trovarono realizzazione.

2. *Difficoltà metodologiche*

Ma torniamo alla grande difficoltà materiale già segnalata: l'estrema eterogeneità dei documenti religiosi. Il campo pressoché sconfinato, ove i documenti furono raccolti a centinaia di migliaia, ha aggravato l'eterogeneità. Da una parte (come avviene

del resto per tutti i documenti storici), quelli di cui disponiamo si sono conservati più o meno a caso (parliamo non soltanto di testi, ma di monumenti, iscrizioni, tradizioni orali, costumanze). Dall'altra, questi documenti conservati per caso provengono da ambienti molto diversi. Se, per ricostruire la storia arcaica della religione greca, ad esempio, dobbiamo contentarci dei testi in numero limitato che si sono conservati, di alcune iscrizioni, di alcuni monumenti mutilati e di qualche oggetto votivo, per ricostruire le religioni germaniche o slave, per esempio, siamo obbligati a ricorrere ai documenti folclorici, accettando gli inevitabili rischi connessi al loro uso e alla loro interpretazione. Una iscrizione runica, un mito raccolto quando già da molti secoli non è più compreso, qualche graffito simbolico, alcuni monumenti protostorici, una quantità di riti e leggende popolari del secolo scorso: c'è cosa più eteroclita del materiale documentario a disposizione dello storico delle religioni germaniche o slave? Accettabile per lo studio di una religione sola, tale eterogeneità diventa grave quando si deve metter mano allo studio comparato delle religioni, mirando a conoscere un gran numero di modalità del sacro.

Siamo precisamente nella situazione di un critico che dovesse scrivere la storia della letteratura francese disponendo soltanto dei frammenti di Racine, di una traduzione spagnola di La Bruyère, di qualche testo citato da un critico straniero, delle memorie letterarie di alcuni viaggiatori e diplomatici, del catalogo di una libreria di provincia, dei sunti e dei componimenti di un collegiale e di altre indicazioni dello stesso genere. È questa, in breve, la documentazione che può utilizzare lo storico delle religioni: alcuni frammenti di una vasta letteratura sacerdotale orale (creazione esclusiva di una certa classe sociale), qualche allusione rinvenuta fra gli appunti di viaggiatori, materiali raccolti da missionari stranieri, riflessioni tratte dalla letteratura profana, alcuni monumenti, alcune iscrizioni, e i ricordi conservati dalle tradizioni popolari. Evidentemente, anche le scienze storiche sono costrette a contentarsi di una documentazione dello stesso genere, frammentaria e contingente. Ma il compito dello storico delle religioni è assai più audace di quello dello storico che debba ricostruire un avvenimento o una serie di avvenimenti con l'aiuto dei magri documenti superstiti: infatti lo storico delle religioni deve non soltanto tracciare *ex novo*

la *storia* di una certa ierofania (rito, mito, dio o culto), ma deve anzitutto comprendere e rendere comprensibile la *modalità del sacro* rivelata attraverso quella ierofania. Ora, l'eterogeneità e il carattere fortuito dei documenti a disposizione aggravano la difficoltà, che sempre esiste, di interpretare correttamente il senso di una ierofania. Immaginiamoci le difficoltà di un buddhista che, per capire il cristianesimo, disponesse soltanto di qualche frammento dei Vangeli, di un breviario cattolico e di materiale iconografico disparato (icone bizantine, statue barocche di santi, paramenti di un prete greco-scismatico) ma che, in compenso, avesse la possibilità di studiare la vita religiosa di un villaggio europeo. L'osservatore buddhista noterebbe indubbiamente una netta distinzione fra la vita religiosa dei contadini e i concetti teologici, morali e mistici del parroco. Ma, pur avendo ragione di rilevare questa distinzione, avrebbe torto a non giudicare il cristianesimo secondo le tradizioni conservate da un singolo individuo, il parroco, considerando «vera» soltanto l'esperienza rappresentata dalla comunità del villaggio. Tutto sommato, le modalità del sacro rivelate dal cristianesimo sono meglio conservate nella tradizione rappresentata dal prete (anche se questa tradizione ha ricevuto un suo spiccato colore dalla storia e dalla teologia). Ora, quel che interessa l'osservatore non è di conoscere un certo momento della storia del cristianesimo, in un certo settore della cristianità, ma piuttosto il cristianesimo stesso. Che una sola persona, in tutto il villaggio, conosca il rituale, il dogma e la mistica cristiani, mentre tutti gli altri membri della comunità li ignorano e praticano un culto elementare infarcito di superstizioni (cioè resti di ierofanie superate), è un fatto di nessuna importanza, almeno in questa sede. L'importante è capire che quell'unico individuo conserva in modo più completo, se non l'esperienza originaria del cristianesimo, almeno i suoi elementi fondamentali e il suo valore mistico, teologico e rituale.

Questo errore di metodo è piuttosto frequente nell'etnologia. Paul Radin si crede in diritto di respingere le conclusioni delle ricerche del missionario Gusinde perché relative a un solo individuo. Tale atteggiamento si giustificherebbe soltanto se la ricerca avesse avuto un fine esclusivamente sociologico: la vita religiosa di una comunità della Terra del Fuoco in un dato momento storico; ma, se si tratta di conoscere la capacità dei Fuegini di sperimentare

la sacralità, il caso è del tutto diverso. Ora, uno dei problemi più importanti della storia delle religioni è appunto la capacità di conoscere le diverse modalità del sacro presso i primitivi. Infatti, se potessimo dimostrare (come del resto si è fatto in questi ultimi decenni) che la vita religiosa dei popoli più primitivi è realmente complessa, che non la si può ridurre all'«animismo», al «totemismo» o al culto degli antenati, in quanto conosce anche Esseri Supremi dotati di tutto il prestigio del Dio creatore e onnipotente, allora l'ipotesi evoluzionistica, che vieta ai primitivi l'accesso alle sedicenti «ierofanie superiori», si troverebbe con ciò confutata.

3. *Varietà delle ierofanie*

Naturalmente, i paragoni che abbiamo adoperato per far capire quanto siano precari i documenti a disposizione dello storico delle religioni sono soltanto esempi immaginari, e come tali vanno considerati. Giustificare il metodo cui si ispira questo libro è il nostro primo pensiero. In che misura abbiamo il diritto – considerando l'eterogeneità e la precarietà del materiale documentario – di parlare di «modalità del sacro»? Ad attestarci la reale esistenza di queste modalità è il fatto che una ierofania sia vissuta e interpretata dalle *élites* religiose diversamente che dal resto della comunità. Per il popolino che, al principio dell'autunno, visita il tempio Kālighat di Calcutta, Durgā è una dea terrificante, alla quale bisogna sacrificare capri; invece, per alcuni Śākta iniziati, Durgā è l'epifania della vita cosmica in continua e violenta palingenesi. È molto probabile che fra gli adoratori del *liṅga* di Śiva, moltissimi vedano soltanto l'archetipo dell'organo generatore; ma vi sono altri che lo considerano un segno, un *eikon* della creazione e della distruzione ritmiche dell'Universo, il quale si manifesta per mezzo di forme e si reintegra periodicamente nell'unità primordiale, per rigenerarsi. Qual è l'autentica ierofania di Durgā e di Śiva: quella decifrata dagli «iniziati» o quella sentita dalla massa dei «credenti»? Cercheremo di mostrare, nelle pagine che seguono, che sono ambedue egualmente valide, che il senso attribuito dalle masse, allo stesso titolo dell'interpretazione iniziatica, rappresenta una modalità reale, autentica del sacro manifestato da Durgā e da Śiva. E dimostre-

remo che le due ierofanie sono coerenti, vale a dire che le modalità del sacro rivelate per loro mezzo non sono affatto contraddittorie, sono anzi integrabili e complementari. Siamo perciò in diritto di riconoscere uguale «validità» al documento che registra un'esperienza popolare e al documento che rispecchia l'esperienza di un'*élite*. Le due categorie di documenti sono indispensabili, non soltanto per ricostruire la *storia* di una ierofania, ma anzitutto perché concorrono a costituire le modalità del sacro rivelate attraverso questa ierofania.

Tali osservazioni, ampiamente illustrate nel corso di questo libro, vanno applicate all'eterogeneità delle ierofanie di cui abbiamo parlato, poiché, come si è detto, quei documenti non soltanto sono eterogenei riguardo all'origine (provenendo alcuni da sacerdoti o da iniziati, altri dalle masse; gli uni presentando soltanto allusioni, frammenti e dicerie, gli altri, testi originali ecc.), ma sono eterogenei anche nella loro stessa struttura. Ad esempio, le ierofanie vegetali (cioè il sacro rivelato per mezzo della vegetazione) si ritrovano tanto nei simboli (Albero Cosmico) o nei miti metafisici (Albero della Vita), quanto nei riti popolari (la «Passeggiata del Maggio», la combustione del ciocco, i riti agrari), nelle credenze collegate all'idea di origine vegetale del genere umano, nelle relazioni mistiche fra certi alberi e certe persone o società umane, nelle superstizioni intorno alla fecondazione per mezzo di frutti o di fiori, nei racconti ove gli eroi uccisi a tradimento si trasformano in piante, nei miti e nei riti delle divinità della vegetazione e dell'agricoltura ecc. Questi documenti non differiscono soltanto nella loro *storia* (si confronti, ad esempio, il simbolo dell'Albero Cosmico presso gli Indiani e presso gli Altaici con le credenze di certe popolazioni primitive circa la discendenza del genere umano da una specie vegetale), differiscono anche per la loro stessa struttura. Quali documenti dobbiamo prendere a modello, per capire le ierofanie vegetali? I simboli, i miti, i riti, o le «forme divine»?

Il metodo più sicuro, evidentemente, è quello che considera e utilizza tutti questi documenti eterogenei, senza escluderne alcun tipo importante, e nello stesso tempo pone la questione dei *contenuti rivelati* da tutte le ierofanie. Otterremo così un insieme coerente di tratti comuni, che, come vedremo più oltre, permettono di organizzare un *sistema* coerente di modalità della sacralità vegetale. Potremo così osservare che ciascuna ierofania *presuppone* tale sistema; che un'usanza popolare in relazione con la «Passeggiata cerimoniale del Maggio» implica la sacralità vegetale formulata nell'ideogramma dell'Albero Cosmico; che certe ierofanie non sono abbastanza «aperte», sono quasi «criptiche», nel senso che rivelano soltanto in parte e in modo più o meno cifrato la sacralità incorporata o simboleggiata dalla vegetazione, mentre altre ierofanie realmente «faniche» lasciano trasparire, nel loro insieme, le modalità del sacro. Per esempio, potremmo considerare come ierofania criptica, non sufficientemente «aperta», o «locale», l'usanza di portare in giro cerimonialmente un ramo verde all'inizio della primavera; e come ierofania «trasparente» il simbolo dell'Albero Cosmico. Ma l'una e l'altra rivelano la stessa modalità del sacro incorporato nella vegetazione: la rigenerazione ritmica, la vita inesauribile concentrata nella vegetazione, la *realtà* manifestata in una creazione periodica ecc. (§ 124). Il fatto da porre fin d'ora in rilievo è che tutte le ierofanie conducono a un sistema di affermazioni coerenti, a una teoria della sacralità vegetale, e che questa teoria è implicita nelle ierofanie insufficientemente «aperte» non meno che nelle altre.

Le conseguenze teoriche di queste osservazioni saranno discusse alla fine del libro, quando avremo esaminato un numero sufficiente di fatti. Per ora ci contentiamo di mostrare che l'intelligenza di una ierofania non è ostacolata né dall'eterogeneità storica dei documenti (alcuni dei quali provengono da *élites* religiose, altri da masse incolte, gli uni frutto di civiltà raffinate, gli altri creazioni di società primitive ecc.), né dalla loro eterogeneità strutturale (miti, riti, forme divine, superstizioni ecc.). Nonostante le difficoltà pratiche, questa eterogeneità è anzi la sola cosa capace di rivelarci tutte le modalità del sacro, perché un simbolo o un mito lasciano trasparire nettamente le modalità che un rito non può manifestare, che nel rito sono soltanto implicite. La differenza, per esempio, fra il livello di un simbolo e quello di un rito, è di tal natura, che il rito non potrà mai rivelare tutto quel che rivela il simbolo. Ma, lo ripetiamo, la ierofania attiva in un rito agrario presuppone la presenza dell'intero sistema, cioè l'insieme delle modalità della sacralità vegetale, rivelata in modo più o meno globale dalle altre ierofanie agrarie.

Queste osservazioni preliminari saranno meglio comprese quando riprenderemo in esame il problema da un diverso punto di vista. Il fatto che la strega bruci un'immagine di cera contenente una ciocca dei capelli della «vittima» senza rendersi conto in modo soddisfacente della *teoria* presupposta dall'atto magico, non ha nessuna importanza per la comprensione della magia simpatica. L'importante, per capire questa magia, è sapere che simili atti furono possibili soltanto dal momento in cui certe persone si convinsero (sperimentalmente) o affermarono (teoricamente) che le unghie, i capelli o gli oggetti di un qualsiasi individuo intrattengono con lui una stretta relazione anche dopo esserne stati separati. Tale credenza presuppone uno «spazio reticolato» che colleghi gli oggetti più distanti, legandoli gli uni agli altri per mezzo di una simpatia retta da leggi specifiche (coesistenza organica, analogia formale o simbolica, simmetrie funzionali). Lo stregone (colui che agisce da mago) può credere all'efficacia della propria azione solo in quanto esiste un siffatto «spazio-rete». Che conosca o no questo «spazio-rete», che sia o no a conoscenza della «simpatia» che lega i capelli all'individuo, non ha alcuna importanza. È probabilissimo che molte fattucchiere odierne non abbiano una rappresentazione del mondo in armonia con le pratiche magiche da loro esercitate. Però, considerate in sé, queste pratiche possono rivelarci il mondo dal quale provengono, anche se chi se ne serve non vi accede teoricamente. L'universo mentale dei mondi arcaici non è giunto fino a noi in modo dialettico, nelle credenze esplicite delle persone, si è invece conservato nei miti, nei simboli, nelle costumanze che, malgrado degradazioni di ogni specie, lasciano ancora vedere chiaramente il loro senso originario. Essi rappresentano, in un certo senso, dei «fossili viventi», e qualche volta basta uno solo di essi per ricostruire il complesso organico di cui è residuo.

4. *Molteplicità delle ierofanie*

Gli esempi che abbiamo qui citato saranno ripresi e approfonditi nel corso del libro: sono serviti finora a una prima approssimazione, non a delimitare la nozione di sacro, ma a familiarizzare con i documenti di cui disponiamo. Questi documenti li abbiamo

chiamati *ierofanie*, perché ciascuno rivela una modalità del sacro. Le modalità di questa rivelazione, come pure il valore ontologico che le diamo, sono due questioni che potremo discutere soltanto alla fine della nostra ricerca. Consideriamo per ora ciascun documento – rito, mito, cosmogonia o dio – come formante una ierofania; in altri termini, cerchiamo di considerarlo come una manifestazione del sacro nell'universo mentale di coloro che lo hanno accolto.

Certo, l'esercizio che ci proponiamo non è sempre facile. L'occidentale è avvezzo a riferire spontaneamente le nozioni del sacro, della religione, e perfino della magia, a certe forme storiche della vita religiosa giudeo-cristiana, e quindi le ierofanie straniere gli sembrano in gran parte aberranti. Anche se fosse disposto a considerare con simpatia certi aspetti delle religioni esotiche – anzitutto delle religioni orientali – soltanto con difficoltà riuscirà a capire la sacralità delle pietre, per esempio, o l'erotica mistica. E anche supponendo che tali ierofanie eccentriche possano in qualche modo giustificarsi (per esempio considerandole «feticismi»), è quasi sicuro che un uomo moderno sarà refrattario alle altre ierofanie, ed esiterà a riconoscere il loro valore di ierofanie, cioè di modalità del sacro. Walter Otto osservava nel suo *Die Götter Griechenlands* che riesce molto ostico all'uomo moderno afferrare la sacralità delle «forme perfette», una delle categorie del divino che erano di uso corrente presso gli antichi Greci. La difficoltà diventerà più grave quando si dovrà considerare un simbolo come manifestazione del sacro, o quando si tratterà di sentire che le stagioni, i ritmi, o la pienezza delle forme (di *qualsiasi* forma) sono altrettanti modi della sacralità. Tenteremo di mostrare, nelle pagine che seguono, che gli uomini delle culture arcaiche li consideravano tali. E quando ci saremo disfatti dei pregiudizi didattici, quando avremo dimenticato che questi atteggiamenti furono talvolta tacciati di panteismo, feticismo, infantilismo ecc., allora, nella stessa misura, saremo in grado di intendere meglio il senso passato o presente del sacro nelle culture arcaiche, e insieme aumenterà per noi la probabilità di capire egualmente i modi e la storia della sacralità.

Dobbiamo abituarci ad accettare le ierofanie in qualsiasi luogo, in qualsiasi settore della vita fisiologica, economica, spirituale e sociale. In conclusione, non sappiamo se esista *qualche cosa* – og-

getto, gesto, funzione fisiologica, essere, gioco ecc. – che non sia stata mai trasfigurata in ierofania, in qualche parte del mondo e nel corso della storia umana. Cercare le ragioni per cui questo *qualche cosa* è diventato ierofania, o ha finito in un certo momento di essere tale, è questione completamente diversa. Ma è sicuro che tutto quanto l'uomo ha adoperato, sentito, incontrato o amato, poté diventare ierofania. Sappiamo, per esempio, che nel loro complesso i gesti, le danze, i giochi infantili, i giocattoli ecc. hanno origine religiosa: furono in passato oggetti o gesti cultuali. Sappiamo parimenti che l'architettura, i mezzi di trasporto (animali, veicoli, barche ecc.), gli strumenti musicali cominciarono con l'essere oggetti o attività sacri. Si può supporre che non esista animale o pianta importante che, nel corso della storia, non abbia partecipato alla sacralità. Sappiamo anche che tutti i mestieri, arti, industrie, tecniche hanno origine sacra o assunsero, nel corso dei tempi, valori cultuali. La lista potrebbe allungarsi passando ai gesti consueti (alzarsi, camminare, correre), alle varie occupazioni (caccia, pesca, agricoltura), a tutti gli atti fisiologici (alimentazione, vita sessuale), probabilmente anche alle parole essenziali della lingua, e così via. Evidentemente, non dobbiamo immaginare che *tutto* il genere umano abbia attraversato *tutte* queste fasi, che *ciascun* gruppo umano abbia conosciuto, l'una dopo l'altra, *tutte* queste ierofanie. Tale ipotesi evoluzionistica, accettabile forse qualche generazione fa, va oggi esclusa del tutto. Ma in qualche luogo, in un dato momento storico, ciascun gruppo umano ha trasfigurato per proprio conto un certo numero di oggetti, animali, piante, gesti, trasformandoli in ierofanie, ed è assai probabile che, in fin dei conti, nessuna cosa sia sfuggita a tale trasfigurazione, continuata attraverso decine di millenni di vita religiosa.

5. *Dialettica delle ierofanie*

Abbiamo ricordato, all'inizio di questo capitolo, che tutte le definizioni date fino ad oggi del fenomeno religioso opponevano il *sacro* al *profano*. Ora, dicendo che qualsiasi cosa, in un certo momento, può essere stata una ierofania, non contraddiciamo alla definizione del fenomeno religioso? Se *qualsiasi cosa* può incorporare la sacralità, in che misura vale ancora la distinzione sacro-profano? La contraddizione è soltanto apparente, perché se è vero che *qualsiasi cosa* può diventare ierofania, e che probabilmente non esiste oggetto, essere, pianta ecc., che non abbia rivestito il prestigio della sacralità in un certo momento storico, in un certo luogo dello spazio, rimane tuttavia vero che non si conosce nessuna religione o razza la quale abbia cumulato, nel corso della sua storia, tutte queste ierofanie. In altre parole, ci sono sempre stati, nell'ambito di qualsiasi religione, accanto agli esseri o agli oggetti profani, degli oggetti o degli esseri sacri. (Lo stesso non si può dire dei mestieri, degli atti fisiologici, delle tecniche, dei gesti ecc.; riparleremo di questa distinzione). Si può andare più oltre: quantunque una certa classe di oggetti possa ricevere il valore di una ierofania, vi sono sempre in questa classe oggetti non investiti di tale privilegio.

Dove si parla del cosiddetto «culto delle pietre», per esempio, non tutte le pietre sono considerate sacre. Troveremo sempre *certe* pietre venerate per la loro forma, grandezza o implicazioni rituali. Vedremo, del resto, che non si tratta di un culto delle pietre, che queste pietre sacre sono venerate soltanto nella misura in cui *non sono più* semplici sassi, ma sono ierofanie, cioè *una cosa diversa* dalla loro condizione normale di «oggetti». La dialettica della ierofania suppone una *scelta* più o meno manifesta, una singolarizzazione. Un oggetto diventa sacro nella misura in cui incorpora (cioè rivela) *una cosa diversa* da sé. Per ora importa poco che tale *diversità* sia dovuta alla forma singolare, all'efficacia o semplicemente alla sua «forza»; o che sia dedotta partendo dalla «partecipazione» dell'oggetto a un qualsiasi simbolismo; o che sia conferita mediante un rito di consacrazione o acquisita per inserimento, volontario o no, dell'oggetto in una regione satura di sacralità (zona sacra, tempio sacro, o qualsiasi «accidente»: fulmine, delitto, sacrilegio ecc.). Il punto che vogliamo mettere in luce è che una ierofania presuppone una *scelta*, un distacco netto dell'oggetto ierofanico rispetto al *resto* circostante. Tale *resto* esiste sempre, anche quando un'area immensa diventa ierofanica: ad esempio il Cielo, il complesso di un paesaggio ben noto, o la «patria». Il distacco dell'oggetto ierofanico avviene, in ogni caso, almeno *nei riguardi dell'oggetto stesso*, perché l'oggetto diventa una ierofania soltanto nel

momento in cui cessa di essere un semplice oggetto profano e acquisisce una nuova «dimensione»: la sacralità.

Questa dialettica è ben evidente sul piano elementare delle ierofanie folgoranti, così comuni nella letteratura etnologica. Tutto quel che è insolito, singolare, nuovo, perfetto o mostruoso, diviene un contenitore di forze magico-religiose e, secondo le circostanze, è venerato o temuto, in virtù del sentimento bivalente provocato costantemente dal sacro. «Quando un cane è sempre fortunato nella caccia – scrive A.C. Kruyt – è *measa* (porta disgrazia). Troppo successo nella caccia preoccupa i Toradja. La forza magica, in virtù della quale un animale cattura la cacciagione, risulterà inevitabilmente fatale al padrone: questi morirà in breve tempo, o il raccolto del riso verrà meno, o più spesso un'epizoozia colpirà i bufali o i maiali. Questa credenza è generale in tutto il centro di Celebes».[2] In qualsiasi campo, la perfezione spaventa, ed è appunto in questo valore sacro o magico della perfezione che si deve cercare la spiegazione del timore manifestato, anche dalla più civilizzata delle società, di fronte al santo o all'uomo di genio. La perfezione non appartiene al nostro mondo. È diversa da questo mondo, o *viene* da un mondo diverso.

Lo stesso timore o lo stesso riserbo pauroso esiste di fronte a tutto quel che è *strano*, straniero, nuovo, perché queste presenze sorprendenti sono il segno di una *forza* che, per quanto venerabile, può essere pericolosa. Nelle isole Celebes, «quando il frutto del banano spunta non in cima al gambo, ma al centro, è *measa*... Di solito si dice che ne verrà di conseguenza la morte del padrone dell'albero... Quando un certo cetriolo porta due frutti sopra un gambo solo (caso identico al parto gemellare) è *measa*, e sarà causa di morte per un membro della famiglia di chi possiede il campo in cui esso cresce. Bisogna sradicare la pianta che porta i frutti di malaugurio. Nessuno può mangiarne».[3] Come dice Edwin W. Smith, «le cose strane, insolite, gli spettacoli inusitati, le pratiche non abituali, i cibi sconosciuti, i nuovi modi di fare le cose, tutto questo è considerato manifestazione di forze occulte».[4] A Tana,

[2] Trad. e cit. da Lévy-Bruhl, *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, pp. 13 sg.
[3] Kruyt cit., *ibid.*, p. 219.
[4] Cit. *ibid.*, p. 221.

nelle Nuove Ebridi, tutti i disastri erano attribuiti ai missionari bianchi arrivati da poco.[5] La lista di questi esempi si potrebbe facilmente allungare.[6]

6. *Il Tabu e l'ambivalenza del sacro*

Vedremo più oltre in che misura questi fatti possono considerarsi ierofanie. Sono, in ogni caso, cratofanie, manifestazioni di forza, e in conseguenza sono temuti e venerati. L'ambivalenza del sacro non è esclusivamente di carattere psicologico (nella misura in cui attira o respinge), ha anche carattere assiologico; il sacro è, nello stesso tempo, «sacro» e «contaminato». Commentando il detto di Virgilio *auri sacra fames*, Servio[7] nota giustamente che *sacer* può significare tanto «maledetto» che «santo». Eustazio[8] nota il medesimo significato doppio di *haghios*, che può esprimere contemporaneamente l'idea di «puro» e di «contaminato».[9] La stessa ambivalenza del sacro si ritrova nel mondo paleosemitico[10] ed egiziano.[11]

Tutte le valorizzazioni negative delle «contaminazioni» (contatto con morti, con delinquenti ecc.) derivano da questa ambivalenza delle ierofanie e delle cratofanie. Le cose «contaminate», e di conseguenza «consacrate», si distinguono, a livello ontologico, da tutto quel che appartiene alla sfera profana. Gli oggetti o gli esseri contaminati sono dunque effettivamente vietati all'esperienza profana, alla stessa stregua delle cratofanie e delle ierofanie. Non si può avvicinare senza pericolo un oggetto impuro o consacrato, trovandosi nella condizione di profani, cioè non preparati ritualmente. Il cosiddetto *tabu* – parola polinesiana adottata dagli etnografi – è precisamente la condizione delle persone, degli oggetti e

[5] *Ibid.*, p. 182.
[6] Cfr. per esempio Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive*, pp. 27-37, 295-331, 405 sgg.; Webster, *Taboo*, pp. 230 sgg.
[7] *Ad Aen.*, III, p. 75.
[8] *Ad Iliadem*, XXIII, p. 429.
[9] Cfr. Harrison, *Prolegomena to the Study of Greek Religion* (3ª ed., Cambridge 1922), p. 59.
[10] Cfr. Smith, *The Religion of the Semites* (3ª ed., London 1927), pp. 446-54.
[11] Cfr. Albright, *From the Stone Age to Christianity* (2ª ed., Baltimore 1946), p. 321, nota 45.

delle azioni «isolate» e «vietate» per il pericolo rappresentato dal loro contatto. In generale, sono o diventano tabu tutti gli oggetti, azioni o persone che recano, in virtù del modo di essere loro proprio, o acquistano, per rottura di livello ontologico, una *forza* di natura più o meno incerta. La morfologia del tabu e degli oggetti, persone o cose rese tabu è piuttosto ricca; lo si può constatare sfogliando la parte II del *Golden Bough* di Frazer, *Taboo and the Perils of the Soul*, o l'abbondante repertorio di Webster, *Taboo. A Sociological Study*. Ci contenteremo di qualche esempio, tratto dalla monografia del Van Gennep, *Tabou et totémisme à Madagascar*. La parola che corrisponde a tabu in malgascio è *faly*, *fady*, che significa «sacro, proibito, vietato, incestuoso, di malaugurio»,[12] cioè, in ultima analisi, *pericoloso*.[13] Furono *fady* «i primi cavalli importati nell'isola, i conigli portati da un missionario, le merci nuove e specialmente le droghe europee» (sale, ioduro di potassio, rum, pepe ecc.).[14] Ritroviamo qui dunque le cratofanie dell'insolito e del nuovo, già ricordate. La loro modalità è fulminante, perché in generale tutti questi tabu sono di breve durata; appena cominciano a essere conosciuti, maneggiati, inseriti nel cosmo autoctono, perdono la loro capacità di distruggere l'equilibrio delle forze. Un'altra parola malgascia è *loza*, così definita dai dizionari: «tutto quel che è fuori, o contro, l'ordine naturale, prodigio, calamità pubblica, disgrazia straordinaria, peccato contro la legge naturale, incesto».[15]

È evidente che i fenomeni della malattia e della morte sono collocati anch'essi in queste categorie dell'insolito e del terrificante. Presso i Malgasci, come in altri paesi, vi sono «divieti» che separano nettamente dalla rimanente comunità gli ammalati e i morti. È vietato toccare un morto, guardarlo, pronunciare il suo nome ecc. Un'altra serie di tabu riguarda le donne, la sessualità, la nascita o certe date situazioni (è vietato al militare mangiare un gallo morto in combattimento, o qualsiasi animale ucciso da una zagaglia; non si devono uccidere animali maschi in una casa, se il capo di casa

[12] Van Gennep, *Tabou et totémisme à Madagascar*, p. 12.
[13] *Ibid.*, p. 23.
[14] *Ibid.*, p. 37.
[15] *Ibid.*, p. 36.

è sotto le armi o in guerra ecc.).[16] In tutti questi casi si tratta di divieti provvisori, spiegati dalla concentrazione folgorante di forze in certi centri (donna, morto, ammalato) o da situazioni pericolose di certe persone (soldato, cacciatore, pescatore ecc.). Ma vi sono tabu permanenti: quelli del re o del santo, del nome o del ferro, o il tabu di certe regioni cosmiche (la montagna di Ambondrome a cui nessuno osa accostarsi;[17] laghi, fiumi, intere isole).[18] In questo caso i divieti dipendono dallo specifico modo di essere delle persone e degli oggetti tabu: per la sua stessa condizione regia, il re è un serbatoio colmo di forze, e di conseguenza non può essere avvicinato senza prendere certe precauzioni; il re non deve essere toccato, o guardato direttamente; non gli si deve rivolgere la parola ecc. In certe regioni il sovrano non deve toccare la terra, perché le forze in lui accumulate potrebbero distruggerla: deve essere trasportato, o camminare su tappeti ecc. Le precauzioni che si prendono nei riguardi dei santi, dei sacerdoti o degli stregoni derivano dallo stesso timore. Quanto alla «tabuizzazione» di certi metalli (per esempio il ferro), o di certe regioni (isole, monti), molteplici sono le cause: la novità del metallo, la sua utilizzazione da parte di gruppi segreti (stregoni, fonditori ecc.), la maestà o il mistero di certe montagne, o il fatto che non sono integrabili, o non ancora integrate, nel cosmo indigeno ecc.

Tuttavia il meccanismo del tabu è sempre lo stesso: certe cose, persone o regioni partecipano a un regime ontologico del tutto diverso, e di conseguenza il loro contatto produce una rottura del livello ontologico, che potrebbe essere fatale. Il timore di tali rotture – necessariamente imposto dalle differenze di regime ontologico fra lo stato profano e lo stato ierofanico o cratofanico – si manifesta anche nelle relazioni dell'uomo con alimenti consacrati, o che si suppongono contenere certe forze magico-religiose. «Certi alimenti sono sacri in tal misura, che è meglio non mangiarli affatto, o mangiarne in quantità minime».[19] Per questo motivo, nel

[16] *Ibid.*, pp. 20 sgg.; cfr. anche Lehmann, *Die polynesischen Tabusitten*, pp. 101 sgg.; Webster, *Taboo*, pp. 261 sgg.
[17] Van Gennep, *op. cit.*, p. 194.
[18] *Ibid.*, pp. 195 sgg.
[19] Westermarck, *Survivances païennes dans la civilisation mahométane* (trad. fr., Paris 1935), p. 155.

Marocco, chi visita santuari o partecipa a feste mangia soltanto piccole quantità di frutta o pietanze che gli sono offerte. Si cerca di accrescere la «forza» (*baraka*) del grano finché è sull'aia; ma, concentrata in una quantità troppo grande, questa forza può diventare dannosa.[20] Per la stessa ragione il miele ricco di *baraka* è pericoloso.[21]

L'ambivalenza del sacro – che attira e respinge contemporaneamente – sarà discussa più vantaggiosamente in un successivo volume. Ma possiamo fin d'ora notare la tendenza contraddittoria manifestata dall'uomo verso il sacro (assumendo il termine nel suo senso più generale). Da una parte, cerca di garantire e accrescere la propria realtà per mezzo di un contatto il più possibile fecondo con le ierofanie e le cratofanie; dall'altra, teme di perdere definitivamente questa condizione, integrandosi in un piano ontologico che supera la sua condizione di profano. Pur desiderando superare tale condizione, non può tuttavia abbandonarla completamente. L'ambivalenza dell'atteggiamento dell'uomo verso il sacro si manifesta non soltanto nei casi di ierofanie e cratofanie negative (paura dei morti, degli spiriti, di tutte le cose «contaminate»), ma anche nelle forme religiose più evolute. Perfino una teofania come quella che rivelano i mistici cristiani suscita, nella grande maggioranza delle persone, non solo attrazione, ma anche ripugnanza (quale che sia il nome dato a questa ripugnanza: odio, disprezzo, paura, ignoranza voluta, sarcasmo ecc.).

Abbiamo già visto che le manifestazioni dell'insolito e dello straordinario producono abitualmente paura o repulsione. Alcuni esempi di tabu e di atti, esseri od oggetti tabu, ci hanno rivelato mediante quale meccanismo le cratofanie dell'insolito, del funesto, del misterioso ecc. sono separate dal circuito delle esperienze normali. Talvolta questa separazione ha effetti positivi; non si limita a *isolare*, bensì *valorizza*. Così avviene che la bruttezza e la deformità, mentre rendono singolari quelli che le possiedono, contemporaneamente li consacrano. «Fra gli indiani Ojibwa, molti sono chiamati stregoni, quantunque non pretendano di conoscere la magia, soltanto perché sono brutti o deformi. Tutti quelli che vengono ritenuti stregoni da queste popolazioni hanno generalmente misera figura e aspetto ripugnante. Reade afferma che nel Congo tutti i nani e tutti gli albini diventano sacerdoti. È indubitabile che il rispetto generalmente ispirato da questa classe di persone deriva dall'idea che possiedano poteri misteriosi».[22]

[20] *Ibid.*, p. 156.
[21] *Ibid.*

Il fatto che gli sciamani, i maghi e i medici-stregoni siano reclutati preferibilmente fra i nevropatici, o gli individui di equilibrio nervoso instabile, dipende da questo medesimo prestigio dell'insolito e dello straordinario. Simili stimmate denotano una *scelta*; i segnati hanno l'obbligo di sottomettersi alla divinità o agli spiriti che li hanno resi singolari, diventando sacerdoti, sciamani o stregoni. È evidente che la scelta non sempre avviene per il tramite di tali segni esterni naturali (bruttezza, deformità, eccessivo nervosismo ecc.); la vocazione religiosa spesso si manifesta grazie agli esercizi rituali cui il candidato si sottopone per amore o per forza, o a una scelta compiuta dal sacerdote feticista.[23] Ma si tratta comunque di una *scelta*.

7. *Il Mana*

L'insolito e lo straordinario sono epifanie conturbanti: indicano la presenza di una *cosa diversa* da quella che sarebbe naturale; la presenza, o almeno il richiamo, in senso predestinato, di questa *cosa diversa*. Un animale abile, un oggetto nuovo o un fatto mostruoso spiccano così nettamente come spicca un individuo bruttissimo, assai nervoso o isolato dal resto della comunità per una stimma qualsiasi (naturale o acquisita in cerimonie religiose miranti a designare l'«eletto»). Alcuni esempi ci aiuteranno a capire il concetto Melanesiano del *mana*, dal quale certi autori hanno creduto di poter derivare tutti i fenomeni religiosi. *Mana* è per i Melanesiani la forza misteriosa e attiva posseduta da certe persone e, in generale, dalle anime dei morti e da tutti gli spiriti.[24] L'atto grandioso della creazione cosmica è stato possibile soltanto grazie

[22] Landtman cit. da Söderblom, *Dieu vivant dans l'histoire*, (trad. fr., Paris 1937), p. 22.
[23] Söderblom, *op. cit.*, pp. 20 sgg.
[24] Codrington, *The Melanesians* (Oxford 1891), p. 118.

al mana della divinità; il capo del clan possiede anch'egli il mana; gli Inglesi hanno soggiogato i Maori perché il loro mana era più forte; il ministero del missionario cristiano ha un mana superiore al mana dei riti autoctoni. Del resto anche le latrine hanno il loro mana, dato che i corpi umani sono «ricettacoli di forza», e così pure i loro escrementi.[25]

Ma oggetti e uomini hanno il mana perché l'hanno ricevuto da certi esseri superiori, in altre parole *perché* partecipano misticamente al sacro, e *nella misura in cui* vi partecipano. «Se osserviamo che una pietra possiede una forza eccezionale, questo avviene perché uno spirito qualsiasi è associato a quella pietra. L'osso di un morto ha il mana perché vi si trova l'anima del morto; un individuo qualsiasi può essere in intima relazione con uno spirito (*spirit*) o con l'anima di un morto (*ghost*), al punto da possederne il mana in sé stesso e servirsene a suo piacimento».[26] È una forza diversa dalle forze fisiche, qualitativamente parlando, e si esercita perciò in modo arbitrario. Un guerriero valoroso deve le sue qualità non alle proprie forze e capacità, ma alla forza che gli concede il mana di un guerriero morto; questo mana si trova nel piccolo amuleto di pietra appeso al proprio collo, in alcune foglie infilate alla propria cintura, nella formula che pronuncia. Che i porci di un tale si moltiplichino, o il suo giardino prosperi, dipende da certe pietre da lui possedute, dotate dello speciale mana dei porci e degli alberi. Una barca è veloce soltanto se possiede il mana, e così il falco che prende i pesci e la freccia che uccide.[27] Tutto quel che «è» in misura estrema, possiede il mana; vale a dire tutto quel che appare all'uomo come efficace, dinamico, creatore, perfetto.

Reagendo contro le teorie di Tylor e della sua scuola, i quali ritengono che la prima fase della religione sia stata caratterizzata soltanto dall'animismo, l'antropologo inglese Marett ha creduto di poter riconoscere, in questa credenza in una forza impersonale, una fase preanimistica della religione. Eviteremo di precisare fin da ora in che misura si possa parlare di una «prima fase» della religione; parimenti, non indagheremo se identificare una siffatta fase primordiale equivalga a scoprire le «origini» delle religioni.

[25] Cfr. Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, pp. 5 sg.
[26] Codrington, *op. cit.*, pp. 119 sgg.
[27] *Ibid.*, p. 120.

Abbiamo citato qualche esempio del mana soltanto per chiarire la dialettica delle cratofanie e delle ierofanie sul piano più elementare (è bene precisare che «più elementare» non significa né «più primitivo» in senso psicologico, né «più antico» in senso cronologico: il livello elementare rappresenta una modalità semplice, trasparente, della ierofania). Gli esempi citati illustrano molto bene questo fatto: che una cratofania o una ierofania *singolarizza* un oggetto rispetto agli altri oggetti, come fa lo straordinario, l'insolito, il nuovo. Notiamo tuttavia: 1) che la nozione di mana, quantunque si ritrovi anche nelle religioni estranee al ciclo melanesiano, non è una nozione universale, e di conseguenza è difficile per noi considerarla come rappresentante la prima fase di qualsiasi religione; 2) che non è esatto considerare il mana una forza impersonale.

Vi sono, in realtà, popoli diversi dai Melanesiani[28] che conoscono una forza di questo genere, capace di rendere le cose potenti, *reali* nel pieno senso della parola. I Sioux chiamano *wakan* questa forza, che circola per tutto il Cosmo ma si manifesta soltanto nei fenomeni straordinari (sole, luna, tuono, vento ecc.) e nelle personalità forti (stregone, missionario cristiano, esseri mitici e leggendari ecc.). Gli Irochesi si servono della parola *orenda* per designare la stessa nozione; una tempesta contiene *orenda*, l'*orenda* di un uccello che difficilmente si lascia colpire è molto sottile; un energumeno è in preda al proprio *orenda* ecc. *Oki* presso gli Uroni, *zemi* per le popolazioni delle Antille, *megbe* fra i Pigmei africani (Bambuti), tutte queste parole esprimono la stessa nozione di *mana*. Ma, ripetiamolo, l'*oki*, lo *zemi*, il *megbe*, l'*orenda* ecc. non appartengono a chicchessia; li possiedono soltanto le divinità, gli eroi, le anime dei morti o gli uomini e gli oggetti che hanno una certa relazione col sacro, cioè gli stregoni, i feticci, gli idoli ecc. Per citare soltanto uno degli ultimi etnografi che hanno descritto questi fenomeni magico-religiosi e, ciò che più conta, presso una popolazione arcaica ove l'esistenza del mana era piuttosto controversa, Schebesta, questi scrive: «Il *megbe* è diffuso dappertutto, ma la sua potenza non si manifesta dappertutto con la stessa intensità, né con le stesse sembianze. Certi animali ne sono largamente forniti;

[28] Il mana del resto non è un concetto panmelanesiano, essendo sconosciuto a Ontong Java (N.-E. delle isole Salomone), a Wogeo (Nuova Guinea; cfr. Hogbin, *Mana*, pp. 268 sgg.), a Wagawaga, Tubetube ecc. (Capell, *The Word «Mana»*, p. 92).

gli esseri umani possiedono il *megbe* chi più chi meno. Gli uomini capaci si distinguono appunto per l'abbondanza di *megbe* da loro accumulata. Anche gli stregoni sono ricchi di *megbe*. Questa forza parrebbe legata all'anima-ombra, e destinata a scomparire insieme ad essa con la morte, sia che emigri in un'altra persona, sia che si trasformi nel Totem».[29]

Benché certi studiosi abbiano aggiunto a questa lista qualche altro termine (*ngai* dei Masai, *andriamanitha* dei Malgasci, *petara* dei Dayak ecc.), e nonostante i tentativi di interpretare nello stesso senso il *brahman* indiano, lo *xvarenah* iraniano, l'*imperium* romano, l'*hamingja* nordico, la nozione di mana non è universale. Il mana non appare in tutte le religioni, e anche dove appare non è la forma religiosa unica e neppure la più antica. «Il mana (...) non è affatto universale, e di conseguenza basare sul mana una teoria generale della religione primitiva è non solo erroneo, ma anche fallace».[30] Inoltre, fra le varie formule (*mana*, *wakan*, *orenda* ecc.) vi sono, se non differenze spiccate, quantomeno sfumature, troppo spesso trascurate nei primi studi. Così, l'americanista Paul Radin, analizzando le conclusioni che W. Jones, la Fletcher e Hewitt hanno tratto dalle loro ricerche sul *wakanda* e sul *manito* dei Sioux e degli Algonchini, osserva che questi termini significano «sacro», «importante», «strano», «meraviglioso», «straordinario», «forte», ma senza implicare la minima idea di «forza inerente».[31]

Ora Marett – e del resto anche altri – ha creduto che il mana rappresentasse una «forza universale», benché Codrington avesse già richiamato l'attenzione sul fatto che «questa forza, quantunque impersonale in sé, è sempre attribuita a una persona che la dirige... Nessun uomo ha questa forza di per sé; tutto quel che fa, è fatto con l'aiuto di esseri personali, spiriti della natura o antenati».[32] Ricerche recenti (Hocart, Hogbin, Capell) hanno precisato queste distinzioni stabilite da Codrington. «Come potrebbe essere impersonale, se è sempre legata a esseri personali?» si domandava Hocart ironicamente. A Guadalcanal e Malaita, per esempio, possiedono il *nanama* esclusivamente gli spiriti e le anime dei morti,

[29] Schebesta, *Les Pygmées*, p. 64.
[30] Hogbin, *Mana*, p. 274.
[31] Radin, *Religion of the North American Indians*, p. 349.
[32] Codrington, *op. cit.*, pp. 119-91.

quantunque possano utilizzare questa forza a vantaggio dell'uomo. «Un uomo può lavorare d'impegno, ma se non ottiene l'approvazione degli spiriti, che esercitano il loro potere a suo vantaggio, non sarà mai ricco».[33] «Tutti gli sforzi sono compiuti per assicurarsi il favore degli spiriti, in modo che il mana sia sempre disponibile. I sacrifici sono il mezzo più usato per guadagnarsi la loro benevolenza, ma certe altre cerimonie sono parimenti ritenute di loro gradimento».[34]

Radin notava a sua volta che gli Indiani non contrappongono *personale* a *impersonale*, *corporeo* a *incorporeo*. «Quel che sembra attirare la loro attenzione è, anzitutto, la questione dell'esistenza reale. Tutto quel che può essere percepito dai sensi, tutto quel che può essere pensato, vissuto o sognato, esiste».[35] Bisogna dunque porre il problema in termini ontologici: quel che *esiste*, quel che è *reale*, quel che *non esiste*, e non in termini di *personale-impersonale*, *corporeo-incorporeo*; concetti che, nella coscienza dei «primitivi», non hanno la precisione acquisita nelle culture storiche. Ciò che è fornito di mana esiste sul piano ontologico, e di conseguenza è efficace, fecondo, fertile. Non si potrebbe perciò affermare l'«impersonalità» del mana, dato che questa nozione non ha senso entro l'orizzonte mentale arcaico. D'altra parte non si trova in nessun luogo il mana ipostatizzato, staccato dagli oggetti, dagli avvenimenti cosmici, dagli esseri o dagli uomini. Meglio ancora, l'analisi approfondita dimostra che un oggetto, un fenomeno cosmico, un essere qualsiasi ecc. possiedono il mana grazie all'intervento di uno spirito o alla confusione con l'epifania di un qualsiasi essere divino.

Ne consegue che la teoria del mana come forza magica impersonale non è affatto giustificata. Immaginare, su questo fondamento, un periodo prereligioso (dominato unicamente dalla magia) è implicitamente errato. Tale teoria, del resto, è inficiata dal fatto che non tutti i popoli (specie i più primitivi) conoscono il mana, e anche dal fatto che la magia, quantunque si ritrovi un po' dappertutto, si presenta sempre accompagnata dalla religione. Ancor più: la magia non domina ovunque la vita spirituale delle società «primitive»; anzi, si sviluppa in modo predominante nelle società più

[33] Hogbin, *op. cit.*, p. 259.
[34] *Ibid.*, p. 264.
[35] Radin, *op. cit.*, p. 352.

evolute (ad esempio: la pratica della magia è debolissima presso i Kurnai australiani e presso i Fuegini; in certe società di Eschimesi e tra i Koryak è meno praticata che non presso gli Ainu e i Samoiedi loro vicini, superiori dal punto di vista culturale ecc.).

8. *Struttura delle ierofanie*

Il nostro proposito, nel citare le ierofanie folgoranti, le cratofanie, il mana ecc., non era di discuterle (occorreva per questo che fossero già acquisite le nozioni di sacro, di polarità religione-magia ecc.). Volevamo semplicemente illustrare le più elementari modalità del sacro, ai fini di una prima approssimazione. Queste ierofanie e cratofanie hanno sempre rivelato una *scelta*; ciò che viene *scelto* è implicitamente forte, efficace, temuto o fertile, anche se la scelta avviene per la singolarità dell'insolito, del nuovo, dello straordinario; quel che fu *scelto* e si rivelò tale attraverso una ierofania o una cratofania, spesso diventa pericoloso, proibito o contaminato. Abbiamo incontrato più volte la nozione di *forza* e di *efficacia* unite a queste ierofanie; le abbiamo chiamate cratofanie appunto perché dovevamo ancora dimostrare il loro carattere sacro. Abbiamo visto tuttavia quanto fossero imprudenti le generalizzazioni affrettate. Che, per esempio, essendo il mana accessibile all'esperienza religiosa o all'osservazione profana unicamente attraverso una sua personificazione o incorporazione, è inesatto considerare il mana una forza impersonale; che sarebbe più prudente e ragionevole porre il problema nei suoi termini ontologici e dire che *quanto esiste in modo completo* possiede sempre mana; infine, che la distinzione «personale-impersonale» non ha significato preciso nell'universo mentale arcaico, e che è più prudente rinunciarvi.

Ma bisogna notare che le ierofanie e le cratofanie elementari suddette non esauriscono affatto l'esperienza e la teoria religiosa dei «primitivi». Non si conoscono religioni ridotte a ierofanie e cratofanie elementari. Le categorie del sacro, come la sua morfologia, oltrepassano costantemente i confini delle epifanie del mana e dell'insolito, come oltrepassano i limiti del culto degli antenati, della credenza negli spiriti, dei culti naturisti ecc. In altre parole, una religione, foss'anche la più «primitiva» di tutte (per esempio

quella di una tribù australiana, degli Andamanesi, dei Pigmei ecc.), non è riducibile a un livello elementare di ierofanie (il mana, il totemismo, l'animismo). Accanto a queste esperienze e teorie religiose monovalenti, incontriamo costantemente le tracce, più o meno sviluppate, di altre esperienze o teorie religiose, per esempio tracce del culto di un Essere Supremo. Che queste tracce non abbiano molta importanza nella vita religiosa quotidiana, qui non interessa. Avremo occasione di constatare (§§ 12 sgg.) che, presso i «primitivi», la credenza in un Essere Supremo, creatore e onnipotente, che ha la sua dimora nei Cieli e si manifesta con epifanie celesti, compare un po' dappertutto; tuttavia, questo Essere Supremo non ha quasi alcun ruolo nel culto, dove lo sostituiscono altre forze religiose (totemismo, culto degli antenati, mitologie solari e lunari, epifanie della fertilità ecc.). La scomparsa di questi Esseri Supremi dall'attualità religiosa è, evidentemente, un problema *della storia*; è dovuta a certe forze in parte identificabili. Ma, benché vi compaiano meno importanti, gli Esseri Supremi appartengono al patrimonio religioso dei «primitivi», e di conseguenza non possono venire trascurati quando si studia l'esperienza complessiva del sacro nell'umanità arcaica. Le ierofanie elementari e le cratofanie folgoranti occupano un loro posto nel complesso di questa esperienza religiosa; talvolta la dominano, ma non la esauriscono mai.

D'altra parte, queste ierofanie e cratofanie elementari non sono sempre «chiuse», monovalenti. Possono accrescere, se non il loro contenuto religioso, almeno la loro funzione formale. Una pietra cultuale manifesta, in un certo momento storico, una certa modalità del sacro: questa pietra *mostra* che il sacro è *cosa diversa* dall'ambiente cosmico circostante, che, simile alla roccia, il sacro «è» di carattere assoluto, invulnerabile e statico, immune dal divenire. Questa ontofania (valorizzata sul piano religioso) della pietra cultuale può modificare la sua «forma» nel corso della storia; la stessa pietra potrà essere venerata, più tardi, non per quanto rivela *in modo immediato* (non più come ierofania elementare), ma perché è integrata in uno spazio sacro (tempio, altare ecc.) o perché è considerata l'epifania di un dio ecc. (cfr. § 74). La pietra rimane *cosa diversa* dall'ambiente circostante, continua a essere *sacra* in virtù della ierofania primordiale che l'ha *scelta*; nondimeno il valore che

gli viene dato cambia con la teoria religiosa entro la quale viene a integrarsi la ierofania.

Noi incontreremo un numero notevole di queste rivalorizzazioni delle ierofanie primordiali, perché la storia delle religioni è in gran parte storia delle svalorizzazioni e rivalorizzazioni del processo di manifestazione del sacro. L'idolatria e l'iconoclastia sono, da questo punto di vista, atteggiamenti naturali dello spirito di fronte al fenomeno della ierofania, e ambedue le posizioni sono egualmente giustificate. Infatti, per chi possiede una nuova rivelazione (mosaismo nel mondo semitico, cristianesimo in quello greco-romano ecc.) le antiche ierofanie non soltanto perdono il loro senso originario di manifestazione di una modalità del sacro, ma sono considerate addirittura ostacoli alla perfezione dell'esperienza religiosa. Gli iconoclasti, di qualsiasi tipo e in qualsiasi religione, sono giustificati tanto dalla propria esperienza religiosa, quanto dal momento storico in cui l'esperienza si compie. Contemporanei di una rivelazione più «completa», più conforme alle loro facoltà spirituali e culturali, *non possono credere*, non possono valorizzare sul piano religioso le ierofanie già accettate nelle fasi religiose precedenti.

D'altra parte, l'atteggiamento opposto, chiamato per ragioni espositive *idolatria*, è pienamente giustificato, tanto dall'esperienza religiosa quanto dalla storia. Questo atteggiamento, che consiste, grosso modo, nel conservare e rivalorizzare in permanenza le antiche ierofanie, è convalidato dalla dialettica stessa del sacro, perché il sacro si manifesta sempre per mezzo di qualche cosa; che questo *qualche cosa* (da noi chiamato «ierofania») sia un oggetto del mondo immediato o un oggetto dell'immensità cosmica, una figura divina, un simbolo, una legge morale, o perfino un'idea, non ha importanza. L'atto dialettico rimane lo stesso: la manifestazione del sacro per mezzo di qualche cosa diversa da esso; il sacro appare in oggetti, miti o simboli, però mai tutto intero, mai in modo immediato e nella sua totalità. Di conseguenza, considerati da un punto di vista assoluto, una pietra sacra, un avatāra[36] di Viṣṇu, una statua di Giove o un'epifania jahvista sono egualmente validi (o illusori) per il semplice fatto che, in tutti questi casi, il sacro, nel manifestarsi, si è limitato e incorporato. L'atto paradossale dell'incorporazione, che rende possibile ogni specie di ierofania, dalla più elementare fino alla suprema incarnazione del Logos in Gesù Cristo, si ritrova dappertutto nella storia delle religioni; riprenderemo altrove questo problema. Tuttavia l'atteggiamento che abbiamo chiamato idolatria si fonda (coscientemente o meno, poco importa) su questa visione complessiva delle ierofanie, considerate nella loro totalità. L'idolatria salva le ierofanie antiche, valorizzandole sopra un piano religioso diverso, conferendo loro altre funzioni. Citeremo qui soltanto due esempi, tratti da momenti storici diversi.

[36] Incarnazione. Letteralmente «discesa» [NdR].

9. *Rivalorizzazione delle ierofanie*

Abbiamo visto (§ 5) che tutte le cose straordinarie, grandiose, nuove possono diventare ierofanie, possono essere considerate, nella prospettiva spirituale dei primitivi, una manifestazione del sacro. I Konde del Tanganica conoscono un Essere Supremo, Kyala o Lesa, che, come tutti gli Esseri Supremi africani, possiede gli attributi del Dio celeste, creatore, onnipotente e giustiziere. Ma Lesa non si manifesta soltanto con epifanie celesti: «Tutto quel che è grande nel suo genere, per esempio un bue grande, un grosso caprone, un albero enorme o qualsiasi altro oggetto di dimensioni imponenti, prende il nome di Kyala, il che può significare che Dio si elegge un domicilio temporaneo in questi oggetti. Quando un forte temporale flagella e sconvolge le acque del lago, si dice che Dio cammina sulla sua superficie; quando il rumore della cataratta è più forte del solito, che si fa udire la voce di Dio. Il terremoto è prodotto dal suo passo poderoso, e il fulmine è Lesa, Dio che sprofonda nella sua collera... Talvolta Dio entra anche nel corpo di un leone o di un serpente, e in questa forma si aggira in mezzo agli uomini per spiarne le azioni».[37] Parimenti, presso gli Shilluk, il nome dell'Essere Supremo, che è Juok, si applica a tutto quel che è miracoloso o mostruoso, a tutto quel che è estraneo, a tutto quel che suona incomprensibile per gli Shilluk.[38]

In questi esempi abbiamo una valorizzazione delle ierofanie ele-

[37] Frazer, *The Worship of Nature*, p. 189.
[38] *Ibid.*, p. 312; cfr. Seligman cit. da Radin, *La Religion primitive*, p. 205.

mentari e delle cratofanie folgoranti per mezzo dell'integrazione nell'epifania dell'Essere Supremo; l'insolito, lo straordinario, il nuovo, sono valorizzati sul piano religioso in quanto modalità di Lesa o di Juok. Non tentiamo, per ora, un'analisi stratigrafica di questo fenomeno, allo scopo di precisarne la «storia» e appurare se la credenza in un Essere Supremo abbia preceduto le ierofanie dello straordinario o viceversa, o se le due esperienze religiose si siano attuate in armonia. Quel che ci interessa è l'atto religioso dell'integrazione delle ierofanie elementari nell'epifania dell'Essere Supremo, variante dell'idolatria, vale a dire di quella prospettiva generosa che considera gli idoli, i feticci e le tracce fisiche come una serie di incorporazioni paradossali della divinità. L'esempio è tanto più istruttivo in quanto si riferisce a popolazioni africane, che, possiamo facilmente supporre, non hanno subito in modo decisivo l'opera di sistematizzazione dei teologi e dei mistici. Potremmo dire che questo è un caso spontaneo dell'integrazione delle ierofanie elementari nel concetto complesso dell'Essere Supremo (personalità, creatore, onnipotente ecc.).

Il secondo esempio porrà in rilievo lo sforzo di giustificare l'atteggiamento idolatra mediante un'ermeneutica raffinata. La scuola mistica indiana Vaiṣṇava chiama *arcā*, «omaggio», ogni oggetto materiale che il popolo venera da secoli (la pianta *tulasī*, le pietre *sālagrāma* o gli idoli di Viṣṇu) e che considera, di conseguenza, come epifania del grande Dio. Tuttavia i mistici e i teologi interpretano questa epifania paradossale come un momento della dialettica del sacro, il quale, quantunque eterno, assoluto e libero, si manifesta in un frammento materiale, precario, condizionato ecc. Quest'incorporazione di Viṣṇu in una *sālagrāma* o in un idolo ha un fine soteriologico nella dottrina vaiṣṇava (nel suo grande amore per gli uomini, la divinità *si mostra* adottando il degradato modo di essere degli uomini). Ha tuttavia anche un senso teologico: l'incorporazione rivela la *libertà* che la divinità possiede di prendere qualsiasi forma, secondo la condizione paradossale del sacro, che può coincidere col *profano* senza annullare la propria modalità di essere. Questo paradosso è mirabilmente posto in rilievo da Lokācaryā: «Quantunque onnisciente, Viṣṇu si mostra negli *arcā* come se fosse sprovvisto di conoscenza; quantunque spirito, si mostra come se fosse materiale; quantunque vero Dio, si mostra come se fosse a disposizione degli uomini; quantunque onnipotente, si mostra come se fosse debole; benché senza preoccupazioni, si mostra come se avesse bisogno di cure; benché inaccessibile (ai sensi), si mostra come tangibile».

Senza dubbio si dirà che questa è l'interpretazione di un fatto religioso arcaico e popolare, fatta da un mistico-teologo; in sé, il fatto sarebbe molto lontano dal rivelare tutto quel che vi scorgono il mistico e il teologo. Non sapremmo dire se questa obiezione, in apparenza tanto ragionevole, sia giustificata. È vero che gli idoli di Viṣṇu precedono cronologicamente la teologia e la mistica così elevate di Lokācaryā; è anche vero che il devoto in un villaggio indiano adora un *arcā* semplicemente perché ritiene che incorpori Viṣṇu. Ma si tratta di sapere se questa valorizzazione religiosa dell'idolo – che si considera partecipe, in un modo o nell'altro, dell'essenza di Viṣṇu – *non dica* la stessa cosa dell'interpretazione di Lokācaryā, per il semplice fatto che è la valorizzazione religiosa di un oggetto materiale. Insomma, il teologo altro non fa che tradurre in formule più esplicite quanto è implicito nel paradosso dell'idolo (e d'altronde di qualsiasi ierofania): il *sacro* si manifesta in un oggetto *profano*.

In conclusione, questa paradossale coincidenza del sacro e del profano, dell'essere e del non-essere, dell'assoluto e del relativo, dell'eterno e del divenire, è quanto rivela ogni ierofania, anche la più elementare. Un mistico e teologo come Lokācaryā non fa altro che spiegare per i suoi contemporanei il paradosso della ierofania. Questa esplicitazione significa evidentemente una rivalorizzazione, cioè una reintegrazione della ierofania in un nuovo sistema religioso. Perché, a dire il vero, la differenza fra l'*arcā* e l'ermeneutica di Lokācaryā si riduce a una differenza di *formula*, di espressione; il paradosso della coincidenza del sacro e del profano è spiegato in modo concreto, nel caso dell'idolo, e in modo analiticamente descrittivo, nel caso dell'ermeneutica verbale. Questa coincidenza fra sacro e profano produce, di fatto, una rottura di livello ontologico. Qualsiasi ierofania la implica, perché ogni ierofania *mostra*, manifesta la coesistenza delle due essenze opposte: sacro e profano, spirito e materia, eterno e non-eterno. Che la dialettica della ierofania, della manifestazione del sacro negli oggetti materiali, continui a essere oggetto di una teologia elabo-

rata come quella medievale, dimostra che questo rimane il problema fondamentale di ogni religione. Si potrebbe anche dire che tutte le ierofanie altro non sono che prefigurazioni del miracolo dell'incarnazione, che ogni ierofania è soltanto un tentativo fallito di rivelare il mistero della coincidenza uomo-Dio. Occam, per esempio, non esitò a scrivere: «Est articulus fidei quod Deus assumpsit naturam humanam. Non includit contradictionem, Deus assumere naturam assinam. Pari ratione potest assumere lapidem aut lignum». La morfologia delle ierofanie primitive, di conseguenza, non appare assurda nella prospettiva della teologia cristiana: la libertà goduta da Dio gli permette di prendere qualsiasi forma, anche quella della pietra o del legno. Evitiamo per il momento la parola «Dio» e traduciamo: il sacro si manifesta sotto qualsiasi forma, anche la più aberrante. Insomma, è paradossale, incomprensibile, non il fatto della manifestazione del sacro nelle pietre o negli alberi, ma il fatto stesso che il sacro *si manifesti* e, di conseguenza, *si limiti* e diventi *relativo*.[39]

10. *Complessità del fenomeno religioso «primitivo»*

Credo che gli esempi citati finora ci abbiano aiutato a stabilire alcuni princìpi direttivi: 1) il *sacro* è qualitativamente diverso dal *profano*; può tuttavia manifestarsi in qualsiasi modo e in qualsiasi luogo nel mondo profano, avendo la capacità di trasformare ogni oggetto cosmico in un paradosso per il tramite della ierofania (poiché cessa di essere se stesso, in quanto oggetto cosmico, pur restando immutato in apparenza); 2) questa dialettica del sacro è valida per tutte le religioni, non soltanto per le pretese «forme primitive», e si manifesta tanto nel «culto» delle pietre e degli alberi quanto nel concetto dotto degli avatāra indiani o nel mistero

[39] Si potrebbe tentare di salvare, nella prospettiva del cristianesimo, le ierofanie che precedettero il miracolo dell'Incarnazione, valorizzandole in quanto serie di prefigurazioni dell'Incarnazione stessa. Ne conseguirebbe che – lungi dal considerare le modalità «pagane» del sacro (feticci, idoli ecc.) come tappe aberranti e degenerate del sentimento religioso di un'umanità decaduta in conseguenza del peccato – le si potrebbe interpretare come tentativi disperati di prefigurare il mistero dell'Incarnazione. Tutta la vita religiosa dell'umanità – vita religiosa espressa attraverso la dialettica delle ierofanie – sarebbe, da questo punto di vista, null'altro che l'attesa di Cristo.

capitale dell'incarnazione; 3) non si trovano in nessun luogo *unicamente* ierofanie elementari (le cratofanie dell'insolito, dello straordinario, del nuovo: il mana ecc.), ma sempre vi sono anche tracce di forme religiose considerate superiori nella prospettiva delle concezioni evoluzionistiche (Esseri Supremi, leggi morali, mitologie ecc.); 4) ovunque troviamo, anche al di fuori di queste tracce di forme religiose superiori, un *sistema* entro il quale vengono a collocarsi le ierofanie elementari. Queste non esauriscono il «sistema», che è formato da tutte le esperienze religiose della tribù (mana, cratofanie dell'insolito, totemismo, culto degli antenati ecc.), ma comprende anche un *corpus* di tradizioni teoriche, irriducibili alle ierofanie elementari: per esempio i miti sull'origine del mondo e del genere umano, la giustificazione mitica della condizione umana presente, la valorizzazione teorica dei riti, i concetti morali ecc. È bene insistere su quest'ultimo punto.

Basta scorrere qualche monografia etnografica (quelle di Spencer e Gillen o di Strehlow sugli Australiani, quella di Schebesta o di Trilles sui Pigmei africani, quella di Gusinde sui Fuegini) per notare: 1) che la vita religiosa dei «primitivi» sconfina dal territorio che siamo abitualmente disposti a concedere all'esperienza e alla teoria religiosa; 2) che questa vita religiosa è dappertutto complessa, essendo la presentazione semplice e lineare che troviamo di frequente nei lavori di sintesi e di volgarizzazione dovuta a una selezione più o meno arbitraria compiuta dagli autori. È vero che certe forme *dominano* il complesso religioso (per esempio, il totemismo in Australia, il mana in Melanesia, il culto degli antenati in Africa ecc.), però mai lo esauriscono. Ritroviamo, d'altra parte, una quantità di simboli, evidentemente cosmici, biologici o sociali, ideogrammi e idee, che sono valorizzati sul piano religioso, quantunque le loro relazioni con l'esperienza religiosa non risultino sempre chiare a noi moderni. Comprendiamo, per esempio, il fatto che i ritmi lunari, le stagioni, l'iniziazione sessuale o sociale, o il simbolismo spaziale, possano acquistare valori religiosi per l'umanità arcaica, cioè diventare ierofanie; ma è molto più difficile capire in quale misura atti fisiologici, come la nutrizione e l'atto sessuale, ideogrammi, come l'«anno», possano aspirare allo stesso titolo. Siamo, insomma, di fronte a una duplice difficoltà: 1) accettare la sacralità della vita fisiologica, tutta intera; 2) accettare come

ierofanie certe costruzioni teoriche (ideogrammi, mitogrammi, leggi cosmiche o morali ecc.).

In realtà, fra le differenze che separano l'uomo delle culture arcaiche dall'uomo moderno, una delle principali è appunto l'incapacità di quest'ultimo di vivere la vita organica (e anzitutto la vita erotica e la nutrizione) come un sacramento. La psicoanalisi e il materialismo storico hanno creduto di trovare la più sicura conferma delle loro tesi sul ruolo importante rappresentato dalla sessualità e dalla nutrizione presso i popoli che si trovano ancora nella fase «etnografica». Senonché, psicoanalisi e materialismo storico hanno trascurato il valore, diremmo addirittura la funzione, *completamente diversa* rispetto al significato moderno, che hanno l'erotismo e la nutrizione presso questi popoli. Per l'uomo moderno sono soltanto atti fisiologici, mentre per l'uomo delle culture arcaiche sono sacramenti, cerimonie, e mettono in comunione con la *forza* che rappresenta la Vita stessa. Vedremo più avanti che la *forza* e la *Vita* sono soltanto epifanie della *realtà ultima*: quegli atti elementari diventano, per il «primitivo», un rito; la sua mediazione aiuta l'uomo ad avvicinare la realtà, a inserirsi nell'ontico, liberandosi dagli automatismi (privi di contenuto e di significato) del divenire, del «profano», del nulla.

Avremo occasione di vedere che, siccome il rito consiste sempre nella ripetizione di un gesto archetipico, compiuto *in illo tempore* (ai primordi della «storia») dagli antenati o dagli dèi, si tenta di «onticizzare», per mezzo della ierofania, gli atti più banali e insignificanti. Il rito *coincide*, per la ripetizione, col suo «archetipo», il tempo profano è abolito. Si può dire che assistiamo *allo stesso atto* compiuto *in illo tempore*, in un momento cosmogonico aurorale. Trasformando, di conseguenza, tutti gli atti fisiologici in cerimonie, l'uomo arcaico si sforza di «passare oltre», di proiettarsi oltre il tempo (del divenire), nell'eternità. Non è questo il momento di insistere sulla funzione del rito, ma dobbiamo notare fin d'ora la tendenza normale del «primitivo» a trasformare gli atti fisiologici in rituale, dando loro così un valore spirituale. Mangiando o facendo l'amore, il primitivo si inserisce in un piano che non è, in ogni caso, quello della nutrizione o della sessualità. Questo avviene tanto nelle esperienze iniziali (primizie, primo atto sessuale), come nel corso dell'intera attività sessuale o alimentare. Possiamo dire che in queste circostanze si tratta di esperienza religiosa indistinta, strutturalmente diversa dalle esperienze distinte rappresentate dalle ierofanie dell'insolito, dello straordinario, del mana ecc. Ma la parte rappresentata da questa esperienza nella vita dell'uomo arcaico non è per questo minore, quantunque, per la sua stessa natura, sia un'esperienza che sfugge agli osservatori. Questo spiega la nostra affermazione precedente: la vita religiosa dei popoli primitivi si estende oltre le categorie del mana, delle ierofanie e delle cratofanie folgoranti. Tutta un'esperienza religiosa, dal punto di vista strutturale indistinta, nasce dal tentativo dell'uomo di inserirsi nel reale, nel sacro, per mezzo di atti fisiologici fondamentali, da lui trasformati in cerimonie.

D'altra parte, la vita religiosa di qualsiasi gruppo umano nella sua fase etnografica contiene sempre un certo numero di elementi teorici (simboli, ideogrammi, miti cosmogonici e genealogici ecc.). Avremo occasione di vedere che queste «verità» sono considerate ierofanie dagli uomini delle culture arcaiche. Non soltanto perché rivelano modalità del sacro, ma anche perché, con l'aiuto di tali «verità», l'uomo si difende contro l'insignificante, il nulla; in breve, sfugge alla sfera del profano. Si è spesso parlato di debolezza dei primitivi dal punto di vista della teoria. Anche se così fosse (e moltissimi osservatori la pensano diversamente), troppo spesso si è dimenticato che il pensiero arcaico non procede esclusivamente per concetti o elementi concettuali, ma si serve anche e anzitutto di simboli. Più avanti avremo occasione di vedere che i simboli vengono «maneggiati» secondo una *logica* simbolica. Di conseguenza, l'apparente povertà concettuale delle culture primitive non implica l'incapacità di teorizzare; dipende invece dal fatto che quelle culture fanno capo a uno stile di pensiero del tutto diverso dallo «stile» moderno, che è basato sugli sforzi speculativi ellenici. Ora noi siamo in grado di individuare, anche nei gruppi meno evoluti dal punto di vista etnografico, un insieme di verità, integrate in modo coerente in un sistema, in una teoria (per esempio, presso gli Australiani, i Pigmei, i Fuegini ecc.). Questo insieme di verità non forma soltanto una *Weltanschauung*, ma anche un'ontologia pragmatica (potremmo anche dire soteriologica), nel senso che, con l'aiuto di quelle «verità», il primitivo tenta di salvarsi integrandosi nel reale.

Per citare un solo esempio, vedremo che la maggioranza degli atti compiuti dall'uomo delle culture arcaiche è, nelle sue intenzioni, soltanto la ripetizione di un gesto primordiale, compiuto al principio del tempo da un essere divino o da una figura mitica. L'atto ha un certo senso solo nella misura in cui replica un modello trascendente, un archetipo. Quindi lo scopo della ripetizione è di raggiungere la *normalità* dell'atto, di legalizzarlo conferendogli così uno statuto ontologico, poiché se diventa *reale*, ciò accade unicamente *in quanto ripete* un archetipo. Ora, tutte le azioni compiute dal primitivo presuppongono un modello trascendente; perciò queste azioni sono efficaci soltanto nella misura in cui sono reali, esemplari. L'azione è nello stesso tempo una cerimonia (nella misura in cui integra l'uomo nella zona sacra) e un inserimento nel reale. Tutte queste osservazioni comportano sfumature che risulteranno molto più chiare quando potremo commentare gli esempi forniti dai capitoli che seguono. Nondimeno è necessario annunciarne fin da ora le implicazioni, mettendo in luce un aspetto teorico della vita religiosa «primitiva» generalmente trascurato.

2.

Il Cielo: dèi uranici, riti e simboli celesti

11. *Il sacro celeste*

La più popolare preghiera del mondo è rivolta al «Padre nostro che è nei Cieli». Potrebbe darsi che la preghiera più antica fosse diretta allo stesso Padre celeste; questo spiegherebbe la testimonianza di un Africano della tribù degli Ewe: «Dove è il Cielo, ivi è anche Dio». La scuola etnografica di Vienna, e in primo luogo padre W. Schmidt, autore della più vasta monografia sull'origine dell'idea di divinità, cerca addirittura di dimostrare l'esistenza di un monoteismo primordiale, basato essenzialmente sulla presenza degli dèi celesti nelle società umane più primitive. Lasciamo per ora sospeso il problema del monoteismo originario. Quel che non ammette alcun dubbio è la quasi-universalità della credenza in un Essere divino celeste, creatore dell'Universo e garante della fecondità della Terra (grazie alle piogge che riversa). Questi Esseri sono dotati di prescienza e sapienza infinite, hanno instaurato le leggi morali, spesso anche i rituali del clan, durante la loro breve dimora sulla Terra; sovrintendono all'osservanza delle leggi, e fulminano con la folgore chi le viola.

Prima di passare in rassegna alcune figure divine di struttura uranica, cerchiamo di capire il significato religioso del Cielo in sé. Senza neppure ricorrere alle favole mitiche, il Cielo rivela direttamente la sua *trascendenza*, la sua *forza* e la sua *sacralità*. La contemplazione della volta celeste, da sola, suscita nella coscienza primitiva un'esperienza religiosa. Questa affermazione non implica necessariamente un «naturismo» uranico. Per la mentalità arcaica,

la Natura non è mai esclusivamente «naturale». L'espressione «contemplazione della volta celeste» ha un significato del tutto diverso se la riferiamo all'uomo primitivo, aperto ai miracoli quotidiani con un'intensità per noi difficilmente immaginabile. Questa contemplazione equivale, per lui, a una rivelazione. Il Cielo si rivela quel che è in realtà: infinito, trascendente. La volta celeste è per eccellenza «cosa del tutto diversa» dalla pochezza dell'uomo e del suo spazio vitale. Il simbolismo della sua trascendenza si deduce, diremmo, semplicemente dalla constatazione della sua infinita altezza. «L'altissimo» diventa, nel modo più naturale, un attributo della divinità. Le regioni superiori inaccessibili all'uomo, le zone sideree, acquistano i prestigi divini del trascendente, della realtà assoluta, della perennità. Queste regioni sono la dimora degli dèi, e alcuni privilegiati vi giungono per mezzo dei riti di ascensione celeste; fin lassù si innalzano, secondo le concezioni di certe religioni, le anime dei morti. L'«alto» è una categoria inaccessibile all'uomo in quanto tale; appartiene di diritto alle forze e agli esseri sovrumani; colui che si innalza salendo cerimonialmente i gradini di un santuario o la scala rituale che porta al Cielo, cessa di essere un uomo; le anime dei morti privilegiati, nella loro ascensione celeste, hanno abbandonato la condizione umana.

Tutto questo si deduce dalla semplice contemplazione del Cielo; sarebbe però un grave errore considerarla una deduzione logica, razionale. La categoria trascendente dell'«altezza», dell'ultraterrestre, dell'infinito, si rivela all'uomo tutto, alla sua intelligenza non meno che alla sua anima. Il simbolismo è un dato immediato della coscienza totale, vale a dire dell'uomo che scopre di essere uomo, che prende coscienza della propria posizione nell'Universo; queste scoperte primordiali sono legate al suo dramma in modo tanto organico che lo stesso simbolismo determina sia l'attività del suo subconscio, sia le più nobili espressioni della sua vita spirituale. Insistiamo dunque su queste distinzioni: se il simbolismo e il valore religioso del Cielo non sono dedotti, in modo logico, dall'osservazione calma, obiettiva della volta celeste, non sono tuttavia prodotto esclusivo dell'affabulazione mistica e delle esperienze irrazionali religiose. Ripetiamolo: il Cielo rivelò la propria trascendenza prima di venir valorizzato religiosamente. Il Cielo «simboleggia» la trascendenza, la forza, l'immutabilità, semplicemente

con la sua esistenza. *Esiste* perché è *alto*, *infinito*, *immutabile*, *potente*.

Che il semplice fatto di essere «alto», di trovarsi «in alto», equivalga ad essere «potente» (nel senso religioso della parola) e ad essere, in quanto tale, saturo di sacralità, è dimostrato dall'etimologia stessa di certi dèi. Per gli Irochesi, tutto quel che possiede *orenda* si chiama *oki*, ma il senso della parola *oki* sembra sia «chi sta in alto»; troviamo perfino un Essere Supremo celeste chiamato Oke.[1] Le popolazioni Sioux (*Plain Indians* dell'America del Nord) esprimono la forza magico-religiosa (*mana*, *orenda* ecc.) col termine *wakan*, foneticamente molto vicino a *wakān*, *wankān*, che in lingua dakota significa «in alto, al disopra»; il sole, la luna, il fulmine, il vento possiedono *wakān*, e questa forza è stata personificata, sebbene imperfettamente, in Wakan, che i missionari traducono «Signore», ma che è, più esattamente, un Essere Supremo celeste, manifestantesi specialmente nel fulmine.[2]

La divinità suprema dei Maori si chiama Iho; *iho* vuol dire «eccelso, in alto».[3] I negri Akposo conoscono un dio supremo Uvolavu; il nome significa «ciò che sta in alto, le regioni superiori».[4] Si potrebbero moltiplicare gli esempi.[5] Vedremo fra breve che «l'altissimo, il lucente, il cielo», sono nozioni esistite più o meno manifestamente nelle espressioni arcaiche con le quali i popoli civili esprimevano l'idea di divinità. La trascendenza divina si rivela direttamente nell'inaccessibilità, nell'infinità, nell'eternità e nella forza creatrice del cielo (pioggia). Il modo di essere celeste è una ierofania inesauribile. Di conseguenza tutto quel che avviene negli spazi siderei e nelle regioni superiori dell'atmosfera – la rivoluzione ritmica degli astri, le nuvole che si inseguono, le tempeste, il fulmine, le meteore, l'arcobaleno – sono momenti di questa medesima ierofania.

Quando si sia personificata questa ierofania, quando le *divinità del Cielo* si siano rivelate, prendendo il posto della sacralità celeste come tale, è difficile precisare. Una cosa però è certa, che le divi-

[1] Pettazzoni, *Dio*, I, p. 310; Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, II, p. 399.
[2] Pettazzoni, *op. cit.*, I, pp. 290 sgg.; Schmidt, *op. cit.*, II, pp. 402-05, 648-52.
[3] Pettazzoni, *op. cit.*, I, p. 175.
[4] *Ibid.*, p. 244.
[5] Cfr. *ibid.*, p. 358, nota 2.

nità celesti sono state, fin dall'inizio, divinità supreme; che le loro ierofanie, diversamente drammatizzate dall'esperienza mitica, sono rimaste, in seguito, ierofanie uraniche; e quella che si potrebbe chiamare la storia delle divinità celesti è in gran parte la storia delle intuizioni di «forza», di «creazione», di «leggi» e di «sovranità». Passeremo rapidamente in rassegna alcuni gruppi di divinità celesti; ci servirà a capire meglio sia l'essenza di tali divinità, sia il destino della loro «storia».

12. *Dèi australiani del Cielo*

Baiame, la suprema divinità delle tribù dell'Australia Sud-Ovest (Kamilaroi, Wiradjuri, Euahlayi), abita il Cielo accanto a un grande fiume (la Via Lattea) e vi riceve le anime dei buoni. Siede sopra un trono di cristallo; il Sole e la Luna sono suoi «figli» e suoi messaggeri sulla Terra.[6] Il tuono è la sua voce; fa cadere la pioggia per rinverdire e fecondare la Terra intera; in questo senso è anche «creatore». Infatti Baiame è creatore di se stesso e ha creato ogni cosa *ex nihilo*. Come gli altri dèi celesti, Baiame vede e ode ogni cosa.[7] Altre tribù della costa orientale (Muring ecc.) conoscono un Essere divino analogo, Daramulun. Questo nome esoterico (come, del resto, il nome di Baiame) è comunicato soltanto agli iniziati; le donne e i bambini lo conoscono soltanto come «padre» (*papang*) e «signore» (*biambam*). Parimenti, le rozze immagini di argilla del dio sono mostrate soltanto durante le cerimonie di iniziazione, e poi vengono distrutte e disperse con cura speciale. Una volta Daramulun abitò per un certo tempo sulla Terra e instaurò i riti di iniziazione; poi salì di nuovo in Cielo, donde si ode la sua voce – il tuono – e donde fa cadere la pioggia. L'iniziazione consiste, fra l'altro, nella rivelazione solenne del «rombo»; un pezzo di legno di 15 centimetri per 3, con un buco a un'estremità, nel quale è infilato uno spago; facendolo roteare, si produce un suono simile al tuono e al muggito del toro (onde il suo nome inglese

[6] In realtà, suoi occhi, come presso i Fuegini Halakwulup, i Semang e i Samoiedi; cfr. Schmidt, *op. cit.*, III, p. 1087.

[7] Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia*, pp. 362 sgg., 466 sgg.; Pettazzoni, *op. cit.*, I, pp. 2 sgg.; Schmidt, *op. cit.*, I, p. 416; III, pp. 846 sgg.

bull-roarer). Soltanto gli iniziati conoscono l'identità fra il rombo e Daramulun; i non iniziati, udendo provenire dalla giungla, di notte, i misteriosi gemiti del rombo, sono presi da sacro terrore, perché avvertono l'avvicinarsi della divinità.[8]

L'Essere Supremo delle tribù Kulin si chiama Bundjil; abita nel sommo Cielo, al disopra del «Cielo scuro» (gli stregoni possono sollevarsi fino a questo «Cielo scuro», che è simile a una montagna, ove un'altra figura divina, Gargomic, li riceve e intercede per loro presso Bundjil).[9] È Bundjil che ha creato la Terra, gli alberi, gli animali e l'uomo stesso (plasmandolo di argilla e «insufflandogli» l'anima dal naso, la bocca e l'ombelico). Ma Bundjil, dopo aver conferito il potere sulla Terra a suo figlio Bimbeal, e a sua figlia Karakarook il potere sul Cielo, si è ritirato dal mondo. Sta sulle nuvole come un «signore», e tiene una grande spada in mano.[10] I caratteri celesti si ritrovano anche presso gli altri dèi supremi australiani: quasi tutti manifestano la loro volontà per mezzo del tuono, del fulmine (per esempio Pulyallana), o del vento (Baiame), dell'aurora boreale (Mungangaua), dell'arcobaleno (Bundjil, Nurrundere) ecc. Abbiamo visto che la dimora siderea di Baiame è attraversata dalla Via Lattea; le stelle sono i fuochi del campo di Altjira e di Tukura (dèi supremi delle tribù Aranda e Loritja; si veda la bibliografia).

In generale, si può dire che questi Esseri divini australiani conservano, in forma più o meno integrale, le loro relazioni dirette, concrete, col Cielo, con la vita siderea e meteorica.[11] Si sa di ciascuno di loro che ha fabbricato l'Universo e ha creato l'uomo (cioè il mitico antenato). Durante la loro breve dimora sulla Terra, hanno rivelato i misteri (quasi sempre riducibili alla comunicazione della genealogia mitica della tribù e a certe epifanie del tuono, tipo il

[8] Howitt, *op. cit.*, pp. 494 sgg., 528 sgg.

[9] *Ibid.*, p. 490; cfr. la montagna sulla cui cima sta un essere soggetto a Baiame, che gli reca le preghiere degli uomini e torna con le risposte, in Schmidt, *op. cit.*, III, pp. 845, 868, 871.

[10] *Ibid.*, pp. 656-717.

[11] Ma non si potrebbero ridurre, come fa il Pettazzoni, a semplice personificazione mitica della volta celeste. L'elemento originario è la struttura antropocosmica della loro personalità. I Wotjobaluk, per esempio, parlano di Bundjil come di un «Grande Uomo» che fu in altri tempi sulla Terra e che ora sta in Cielo (Howitt, *op. cit.*, p. 489). I caratteri naturistico-celesti mancano quasi totalmente nella figura di Mungangaua («Padre Nostro»), che tuttavia è uno dei più antichi Esseri Supremi degli Australiani (cfr. *ibid.*, pp. 616 sgg.; Schmidt, *op. cit.*, III, pp. 591 sgg.).

rombo) e hanno instaurato le leggi civili e morali. Sono buoni (li chiamano «Padre Nostro»), ricompensano i virtuosi e difendono la morale. Rappresentano la parte essenziale nelle cerimonie di iniziazione (vedi, per esempio, le cerimonie dei Wiradjuri-Kamilaroi e dei Yuin-Kuri), e si rivolgono loro anche preghiere dirette (come presso i Yuin e i Kuri del Sud). Ma in nessun luogo la credenza in tali Esseri celesti domina la vita religiosa. Caratteristica della religiosità australiana è, non la credenza in un Essere celeste, creatore supremo, ma il totemismo. Ritroveremo la stessa situazione in altre regioni; le supreme divinità celesti sono respinte senza posa verso la periferia della vita religiosa, fino a cadere in dimenticanza; altre forze sacre, più vicine all'uomo, più accessibili alla sua esperienza quotidiana, più utili, svolgono la parte preponderante.

13. *Dèi celesti presso gli Andamanesi, gli Africani ecc.*

Così, per esempio, Risley e Geden trovano presso gli aborigeni dell'India tracce di una credenza quasi dimenticata in una Divinità Suprema; «vago ricordo, più che forza attiva»;[12] «un Essere Supremo passivo, a cui nessun culto si rivolge».[13] Ma, per attenuate che siano, le tracce di questa suprema divinità celeste conservano sempre un legame con la vita uranica e meteorica.

Nell'arcipelago delle Andamane, presso una delle popolazioni più primitive dell'Asia, Puluga è l'Essere Supremo; è immaginato in modo antropomorfico,[14] ma abita in cielo, la sua voce è il tuono, il vento è il suo respiro, l'uragano il segno della sua ira, poiché punisce col fulmine chi viola i suoi comandamenti. Puluga sa tutto, ma conosce i pensieri degli uomini soltanto di giorno (tratto naturistico: onnisciente = onniveggente).[15] Puluga si è dato una moglie e ha avuto figli. Accanto alla sua residenza uranica stanno il Sole (che è femmina) e la Luna (che è maschio), con le stelle loro figli. Quando Puluga dorme, è periodo di siccità; se piove, questo significa che il dio è sceso in terra e cerca il suo alimento (com-

[12] Geden, in Hastings, *Encyclopaedia of Religions and Ethics*, VI, p. 289.
[13] Risley, *The People of India* (Calcutta 1908), pp. 216 sgg.
[14] Schebesta, *Les Pygmées*, p. 161.
[15] Cfr. Pettazzoni, *op. cit.*, I, p. 96.

parsa della vegetazione).[16] Puluga ha creato il mondo, e ha creato anche il primo uomo, che si chiamava Tomo. L'umanità si moltiplicò, fu obbligata a disperdersi, e dopo la morte di Tomo dimenticò sempre più il suo creatore. Un giorno l'ira di Puluga scoppiò, e il diluvio, che sommerse tutta la Terra, pose fine all'umanità: si salvarono soltanto quattro persone. Puluga ebbe pietà di loro, ma gli uomini continuarono a dimostrarsi ribelli. Dopo aver loro ricordato per l'ultima volta i suoi comandamenti, il Dio si ritirò, e da allora gli uomini non l'hanno più riveduto. Il mito dell'allontanamento del dio corrisponde all'assenza completa di culto. Uno dei più recenti esploratori, Paul Schebesta, scrive a questo proposito: «Gli Andamanesi non conoscono nessun culto di Dio, nessuna preghiera, nessun sacrificio, nessuna implorazione, nessuna forma di ringraziamento. Soltanto la paura di Puluga li spinge a obbedire ai suoi comandamenti, alcuni dei quali sono severi, come quello di rinunciare a certi frutti nella stagione delle piogge. Con molta buona volontà, certe costumanze si possono interpretare come una specie di culto».[17] Fra queste costumanze possiamo annoverare il «silenzio sacro» dei cacciatori che tornano al villaggio dopo una buona caccia.

Presso i Selknam, cacciatori nomadi della Terra del Fuoco, il Dio si chiama Temaukel, ma per un sacro terrore questo nome non è mai pronunciato. Lo chiamano abitualmente *so'onh-haskan*, cioè «abitante del Cielo», e *so'onh kas pemer*, «Colui che è in Cielo». È eterno, onnisciente, onnipotente, creatore; ma la creazione è stata condotta a termine dagli Antenati mitici, creati anche loro dal Dio Supremo prima di ritirarsi al disopra delle stelle. Infatti questo Dio si è attualmente isolato dagli uomini, indifferente alle cose del mondo. Non ha immagini, né sacerdoti. È autore delle leggi morali; è il giudice e, in ultima analisi, il padrone dei destini. Ma gli si rivolgono preghiere soltanto in caso di malattie: «Tu di lassù, non mi togliere mio figlio; è ancora troppo piccolo!» E gli si fanno offerte, specialmente durante le burrasche.[18]

In tutta l'Africa si sono ritrovate le tracce di un grande Dio

[16] Schmidt, *op. cit.*, I, pp. 161 sgg.; III, pp. 122 sgg.
[17] Schebesta, *op. cit.*, p. 163.
[18] Cfr. Gusinde, *Das Höchste Wesen bei den Selk'nam auf Feuerland*, in *Festschrift Schmidt*, pp. 269-74.

celeste pressoché scomparso, o che viene scomparendo dal culto (si veda la bibliografia). Il suo posto è stato occupato da altre forze religiose, e in primo luogo dal culto degli antenati. «La tendenza generale dello spirito dei neri – scrive A.B. Ellis – fu quella di scegliere il firmamento come dio principale della natura, invece del Sole, della Luna e della Terra».[19] La celebre africanista Mary Kingsley crede che «il firmamento è sempre il grande dio indifferente e trascurato, il Nyankupon dei Tshi e l'Anzambe, il Nzam delle razze bantu. L'Africano crede che questo dio avrebbe una grande potenza, se solo volesse esercitarla».[20]

Riparleremo fra poco dell'indifferenza di questo grande Dio. Notiamo, per ora, la sua struttura celeste. I Tshi, per esempio, usano la parola Nyankupon – nome del Dio supremo – per designare il cielo, la pioggia; dicono *Nyankupon bom* (N. colpisce) «tuona»; *Nyankupon aba* (è venuto N.) «piove».[21] I Ba-Ila, tribù bantu della valle del Kafue, credono in un Essere Supremo onnipotente, creatore, che abita in Cielo e che chiamano Leza. Ma nella parlata popolare, la parola Leza indica anche i fenomeni meteorologici; si dice «Leza cade» (piove), «Leza è furibondo» (tuona), ecc.[22] I Suk chiamano Torōrut, cioè Cielo, il loro Essere Supremo, ma lo chiamano anche Ilat, la Pioggia.[23] Presso i negri propriamente detti, Nyame significa anche firmamento (dalla radice *nyam*, «brillare»; cfr. § 20).

Per la maggioranza delle popolazioni Ewe, Mawu è il nome dell'Essere Supremo (derivato da *wu*, «stendere, coprire»); la parola Mawu, del resto, è adoperata per designare il firmamento e la pioggia. L'azzurro del firmamento è il velo con cui Mawu si copre il viso, le nuvole sono la sua veste e i suoi ornamenti, l'azzurro e il bianco i suoi colori preferiti (il suo sacerdote non può portare altri colori). La luce è l'olio con cui Mawu unge il suo corpo smisurato. Manda la pioggia ed è onnisciente; ma, quantunque gli si offrano sacrifici regolari, viene scomparendo dal culto.[24] Presso i Masai nilotici, Ngai è una figura divina molto elevata e, nondimeno,

[19] Cit. in Frazer, *The Worship of Nature*, p. 99.
[20] Kingsley, *Travels in West Africa* (London 1897), p. 508.
[21] Ellis cit. in Frazer, *op. cit.*, p. 99.
[22] Smith e Dale, *The Ila-speaking Peoples*, II, pp. 198 sgg.
[23] Frazer, *op. cit.*, p. 288.
[24] Spieth, *Die Religion der Eweer*, pp. 5 sgg.

conserva i caratteri uranici: è invisibile, abita in Cielo, ha per figli le stelle ecc. Altre stelle sono i suoi occhi, la stella cadente è un occhio di Ngai, che si avvicina alla Terra per vedere meglio. Secondo Hollis, Engai (Ngai) significa letteralmente «la pioggia».[25]

I pellirosse Pawnee riconoscono Tirawa atius, «Tirawa padre di tutte le cose», creatore di tutto quel che esiste e dispensatore di vita. Ha creato le stelle per guidare i passi degli uomini; i lampi sono i suoi sguardi, e il vento è il suo respiro. Il suo culto conserva ancora un simbolismo colorato uranico molto preciso. La sua sede è lontana, sopra le nuvole, nel cielo immutabile. Tirawa diventa una nobile figura religiosa e mitica. «I bianchi parlano di un Padre celeste, ma noi parliamo di Tirawa atius, il padre di lassù, però non lo immaginiamo come una persona. Ce lo figuriamo in tutte le cose... Che aspetto abbia, nessuno lo sa».[26]

14. *«Deus otiosus»*

La povertà cultuale, cioè in particolare l'assenza di un calendario sacro dei riti periodici, è caratteristica della maggioranza degli dèi celesti.[27] I Semang della penisola di Malacca conoscono anch'essi un Essere Supremo, Kari, Karei o Ta Pedn, di statura superiore a quella umana, il quale è invisibile. Quando parlano di lui, i Semang non dicono proprio che sia immortale, però affermano che esiste da sempre. Ha creato tutto, all'infuori della Terra e dell'uomo; questi sono opera di Plē, altra divinità a lui subordinata.[28] Il particolare che non fu Kari il creatore della Terra e dell'uomo è significativo: ci rivela una formula molto diffusa della trascendenza e passività della divinità suprema, troppo distante dall'uomo per soddisfare le sue innumerevoli necessità religiose, economiche e vitali. Come gli altri dèi supremi uranici, Kari abita

[25] Hollis, *The Masai*, pp. 264 sgg.
[26] Pettazzoni, *op. cit.*, I, p. 287.
[27] Pettazzoni (*ibid.*, p. 365), dà una lista delle divinità celesti primitive senza culto, o con qualche elemento cultuale soltanto; lista che si dovrebbe tuttavia correggere, considerando il materiale raccolto e commentato dallo Schmidt nei primi sei volumi del suo *Ursprung der Gottesidee* (ricerche di Schebesta presso i Pigmei, di Gusinde e Koppers presso i Selknam, di Vanoverbergh presso i Negritos delle Filippine ecc.). Si veda qualche indicazione nella bibliografia critica alla fine del volume.
[28] Skeat e Blagden, *Pagan Races of the Malay Peninsula*, II, pp. 239, 297, 737 sgg.

in Cielo e manifesta la sua collera scagliando lampi; del resto il suo nome significa «fulmine» («tempesta»). È onnisciente, perché vede tutto quel che avviene sulla Terra, e per questo «è anzitutto il legislatore, che governa la vita sociale degli uomini della foresta e sovrintende gelosamente all'osservanza dei suoi comandamenti».[29] Ma Kari non è oggetto di un culto vero e proprio; lo si invoca, con offerte espiatorie di sangue, soltanto quando imperversa qualche uragano.[30]

Lo stesso avviene presso la maggioranza delle popolazioni africane: il grande Dio celeste, l'Essere Supremo, creatore e onnipotente, rappresenta soltanto una parte insignificante nella vita religiosa della tribù. È troppo lontano o troppo buono per aver bisogno di un culto vero e proprio, e lo si invoca soltanto in casi estremi. Così, per esempio, gli Yoruba della Costa degli Schiavi credono in un dio celeste di nome Olorun (letteralmente «Proprietario del Cielo») che, dopo aver dato inizio alla creazione del mondo, incaricò un dio inferiore, Obatala, di completarlo e governarlo. Quanto a Olorun, abbandonò definitivamente gli affari terrestri e umani, e questo dio supremo non ha templi né statue né sacerdoti. Nondimeno è invocato, come ultimo appiglio, nelle calamità.[31]

Presso i Fang del Congo francese, Nzame o Nsambe – creatore e signore del Cielo e della Terra – rappresentava in altri tempi una parte piuttosto importante nella vita religiosa della tribù, come si indovina dai miti e dalle leggende, ma ormai è passato in ultimo piano.[32] Nzambi dei Bantu è parimenti un grande dio celeste che si è ritirato dal culto; gli indigeni lo ritengono onnipotente, buono e giusto, ma appunto per questo non lo adorano affatto e non lo rappresentano in forma materiale, come fanno per gli altri

[29] Schebesta, *op. cit.*, p. 148.

[30] Schebesta fu il primo Europeo testimone di questa cerimonia. Durante la burrasca i Semang si tagliuzzano una gamba con un coltello di bambù, versano qualche goccia di sangue per terra – offerta alla dea Manoid – e gettano il resto verso i quattro punti cardinali gridando «va! va! va!» e invocando il Dio del Tuono: «Ta Pedn! Io non sono impenitente, pago la mia colpa! Accetta il mio debito, lo pago!» Oppure: «Oh! Oh! sta' attento, ascolta bene, presta orecchio, Ta Pedn. Io non ti inganno, pago la mia colpa. Ho paura del tuo tuono!» (Schebesta, *op. cit.*, p. 149; Schmidt, *op. cit.*, III, pp. 178 sgg., 190 sgg.). Questa offerta espiatoria di sangue, con cui i Semang «pagano» le loro colpe verso il Dio (celeste) del Tuono, è il loro unico atto cultuale; non hanno altre preghiere.

[31] Frazer, *op. cit.*, pp. 119 sgg.

[32] *Ibid.*, p. 135.

dèi e spiriti.[33] Presso i Basongo, il creatore celeste, Efile Mokulu, non ha culto e viene invocato soltanto nei giuramenti.[34] Gli Herero, popolazione bantu dell'Africa Sud-Ovest, chiamano Ndyambi il loro dio supremo, che si è ritirato in cielo, abbandonando l'umanità a dèi inferiori. Appunto per questo, non è adorato. «Perché dovremmo offrirgli dei sacrifici? – spiegava un indigeno. – Non ci mette paura perché, diversamente dai nostri morti (*ovakuru*), non ci fa nessun male». Tuttavia gli Herero gli rivolgono preghiere in occasione di fortune inaspettate.[35] Gli Alunda, altra tribù bantu, credono il loro Nzambi molto lontano e inaccessibile agli uomini; la loro vita religiosa è pervasa dal timore e dal culto degli spiriti, e perfino per avere la pioggia si rivolgono agli *akishi*, cioè agli antenati.[36]

Si constata il medesimo processo fra gli Angoni, che conoscono un Essere Supremo, ma adorano gli antenati; presso i Tumbuka, il cui Creatore è troppo sconosciuto, troppo grande «per occuparsi dei casi ordinari degli uomini»;[37] presso i Wemba, che conoscono l'esistenza di Leza, ma si interessano esclusivamente agli antenati; presso i Wahehé che si raffigurano l'Essere Supremo, Nguruhi, come creatore e onnipotente, ma sanno poi che gli spiriti dei morti (*masoka*) sono quelli che realmente dominano gli affari di questo mondo, ed è dunque a loro che offrono un culto regolare ecc. I Wachagga, importante tribù bantu di Kilimangiaro, adorano Ruwa, il Creatore, il Dio buono, custode delle leggi morali, che è attivo nei miti e nelle leggende, ma nella religione ha una parte alquanto modesta. È troppo buono e pietoso, gli uomini non hanno bisogno di temerlo; tutte le loro premure si concentrano sugli spiriti dei morti, e soltanto quando le preghiere e i sacrifici agli spiriti risultano vani, si sacrifica a Ruwa, specialmente nei casi di siccità o di malattie gravi.[38]

I negri di lingua tshi, dell'Africa occidentale, si comportano nello stesso modo verso Nyankupon, il quale non è affatto adorato; non ha culto, non ha neppure sacerdoti speciali, e riceve omaggi in cir-

[33] *Ibid.*, pp. 142 sgg.

[34] *Ibid.*, p. 149.

[35] *Ibid.*, pp. 150 sgg.

[36] *Ibid.*, p. 168.

[37] *Ibid.*, p. 185.

[38] *Ibid.*, pp. 205 sgg.; cfr. la bibliografia.

costanze rarissime: grandi carestie, epidemie, o dopo violenti uragani; gli uomini allora gli domandano in che cosa l'hanno offeso.[39] Dzingbe («Il Padre Universale») è il capo del pantheon politeista della popolazione Ewe. Diversamente dalla maggioranza degli altri Esseri Supremi celesti, Dzingbe ha un sacerdote speciale detto *dzisai*, «sacerdote del Cielo», che lo invoca durante le siccità: «O Cielo a cui dobbiamo la nostra riconoscenza, la siccità è grande; fa' che piova, che la terra si rinfreschi e che prosperino i campi!»[40] Un adagio dei Gyriama, dell'Africa orientale, esprime mirabilmente la lontananza e il disinteresse del loro Essere Supremo celeste: «Mulugu (Dio) è in alto, i Mani sono in basso (letteralmente: in terra)».[41]

I Bantu dicono: «Dio, dopo aver creato l'uomo, non si diede più pensiero di lui». I Negrillo ripetono: «Dio si è allontanato da noi!».[42] Le popolazioni Fang della prateria dell'Africa equatoriale riassumono la loro filosofia religiosa in questo canto:

> Nzame (Dio) è in alto, l'uomo è in basso.
> Dio è Dio, l'uomo è l'uomo.
> Ciascuno da sé, ciascuno in casa sua.

Nzame non è oggetto di culto e i Fang si rivolgono a lui soltanto per domandare la pioggia.[43] Anche gli Ottentotti invocano Tsuni-Goam per la pioggia: «O Tsuni-Goam, o tu, padre dei padri, tu padre nostro, fa' sì che Nanub (la nuvola) lasci cadere pioggia a torrenti!» Essendo onnisciente, il Dio conosce tutti i peccati, ed è così invocato: «O Tsuni-Goam, tu solo sai che non sono colpevole!»[44]

Le preghiere rivolte agli dèi nel momento della necessità riassumono mirabilmente la loro struttura uranica. I Pigmei dell'Africa equatoriale credono che il loro Dio (Kmvum) dimostri, per mezzo dell'arcobaleno, il suo desiderio di entrare in relazione con loro. Perciò, appena l'arcobaleno appare, prendono gli archi, li volgono nella sua direzione, e cominciano a salmodiare: «(...) Tu hai

[39] Pettazzoni, *op. cit.*, I, p. 239.
[40] Spieth, *op. cit.*, pp. 46 sgg.
[41] Le Roy, *La Religion des primitifs*, p. 184.
[42] Trilles, *Les Pygmées*, p. 74.
[43] *Ibid.*, p. 77.
[44] Pettazzoni, *op. cit.*, I, p. 198.

rovesciato sotto di te, vincitore nella lotta, il tuono che rombava, che rombava tanto forte e tanto irato. Era in collera con noi? ecc.». La litania si conclude con la preghiera all'arcobaleno affinché, per sua intercessione, l'Essere Supremo celeste non sia più in collera con loro, non tuoni più e cessi di ucciderli.[45] Gli uomini si ricordano del Cielo e della divinità suprema soltanto quando un pericolo proveniente dalle regioni uraniche li minaccia direttamente; altrimenti la loro religiosità è stimolata dai bisogni quotidiani, e le loro pratiche o la loro devozione si volgono verso le forze che dominano tali bisogni. È evidente che ciò non diminuisce per nulla l'autonomia, la grandezza e il primato degli Esseri Supremi celesti; è piuttosto una prova che l'uomo «primitivo», come quello civilizzato, li dimentica facilmente appena non ha più bisogno di loro; che le asprezze dell'esistenza lo obbligano a guardare più la Terra che il Cielo, e che l'importanza del Cielo viene riscoperta soltanto quando una minaccia di morte incombe da lassù.

15. *Nuove «forme» divine sostituite agli dèi uranici*

In realtà gli Esseri Supremi celesti non svolgono mai un ruolo di primo piano nella religiosità primitiva. Presso gli Australiani, la forma religiosa dominante è il totemismo. In Polinesia, malgrado la credenza in una divinità celeste suprema o in una coppia divina originaria (si veda oltre), la vita religiosa è caratterizzata da un ricco polidemonismo o politeismo. Nelle isole Yap delle Caroline Occidentali, c'è una credenza abbastanza precisa in Yelafaz – Essere Supremo creatore, buono ecc. – ma la popolazione venera gli spiriti (*taliukan*). Gli indigeni delle isole Wetar in Indonesia, benché feticisti, conoscono tuttavia un Essere Supremo, «il Vecchio», che vive nel Sole o in Cielo. In Indonesia, in generale, la divinità suprema del Cielo si è fusa con quella del Sole, o ne è stata sostituita; per esempio I-lai, di Celebes, fu assimilato al dio solare, nel quale gli indigeni vedono, del resto, il continuatore della creazione cominciata da I-lai; lo stesso fenomeno riscontriamo a Timor e in altre innumerevoli isole.[46]

[45] Trilles, *op. cit.*, pp. 78-79; Id., *L'Âme des Pygmées*, p. 109.
[46] Cfr. Pettazzoni, *op. cit.*, I, pp. 130 sgg.

In Melanesia, la vita religiosa è dominata dalla credenza nel mana, ma ritroviamo anche l'animismo e tracce di credenza nel dio celeste. La struttura della religione figiana è l'animismo, malgrado sopravvivenze di una divinità celeste suprema, Ndengei, rappresentato nella forma paradossale di un grande serpente che vive nascosto in una caverna, o che ha la testa di un serpente e il resto del corpo di pietra; quando si agita, la terra trema; nondimeno, è il creatore del mondo, è onnisciente, punisce le colpe ecc.[47] Abbiamo visto che le popolazioni africane, pur conservando più o meno integra la credenza in un Essere Supremo celeste, tuttavia conoscono dominanti religiose diverse dal monoteismo o dalla monolatria. Nella religione degli Indiani Dené predomina il culto degli spiriti e lo sciamanismo, ma esiste anche un Essere Supremo di natura celeste, Yuttoere («colui che sta in alto»).

In altre regioni, una divinità lunare si è sovrapposta all'Essere Supremo uranico; questo, per esempio, è avvenuto nelle isole Banks,[48] e nelle Nuove Ebridi.[49] In rarissime circostanze – e indubbiamente per influenza del matriarcato – la suprema divinità celeste è femminile; tale è Hintubuhet della Nuova Irlanda, che conserva tutti gli attributi della divinità suprema uranica (passività ecc.), ma è di sesso femminile; o le forme femminili (e animali) di Puluga, note col nome di Biliku e di Oluga;[50] o la divinità Qamaits degli Indiani Bellachula (Bilchula) sulla costa Nord-Ovest del Pacifico, «unico esempio di veri Esseri Supremi di forma femminile nel Nord America».[51] In altri casi una grande Dea femmina si è sostituita all'Essere Supremo celeste primitivo, come fra i Toda, i Kavi dell'Assam ecc. Nell'India meridionale la divinità uranica suprema non conta quasi affatto, e la vita religiosa è interamente caratterizzata dal culto delle divinità locali femminili, le *grāma devāta*.

Il motivo della coppia primitiva – Cielo (maschio) e Terra (femmina) – è piuttosto frequente; nell'isola indonesiana di Keisar, il principio maschile Makarom manuwe, che abita in cielo e temporaneamente nel Sole, e il principio femminile Makarom mawakhu, presente in Terra, sono l'oggetto centrale del culto.[52] La coppia primitiva e il mito cosmogonico corrispondente sono caratteristici della Polinesia e della Micronesia – la forma più conosciuta è quella Maori di Rangi e Papa. Tracce della credenza in una coppia divina primitiva si trovano anche in Africa; per i Bantu meridionali, e specialmente per i Bawili e i Fjort, la divinità suprema celeste Nzambi passa in seconda linea, lasciando al suo posto, e addirittura sotto nome identico, una divinità della Terra, i cui segreti cultuali sono comunicati esclusivamente alle donne.[53] Il motivo mistico della coppia Cielo-Terra si ritrova nella California meridionale (fratello e sorella; dalla loro unione sono nate tutte le cose), fra gli Indiani Pima, nel Nuovo Messico, fra gli Indiani della Pianura (Plain Indians), presso i Sioux e i Pawnee, e nelle Antille.[54]

[47] *Ibid.*, pp. 155 sgg.
[48] Codrington, *The Melanesians*, pp. 155 sgg.
[49] Pettazzoni, *op. cit.*, I, p. 161.
[50] Brown, *The Andaman Islands* (Cambridge 1916), cap. III.
[51] Alexander, *North American Mythology* (Boston 1916), p. 273.

16. *Fusione e sostituzione*

Come si è visto, la divinità celeste suprema cede dappertutto il posto ad altre forme religiose. La morfologia di questa sostituzione è alquanto varia, ma il senso di ciascuna sostituzione è in parte il medesimo: passaggio dalla trascendenza e dalla passività degli Esseri celesti a forme religiose dinamiche, fattive, facilmente accessibili. Assistiamo, si può dire, a una «caduta progressiva nel concreto» del sacro; la vita dell'uomo e l'ambiente cosmico che immediatamente lo circonda si imbevono sempre più di sacralità. Le credenze nel mana, nell'*orenda*, nel *wakan* ecc., l'animismo, il totemismo, la devozione agli spiriti dei morti e alle divinità locali ecc. collocano l'uomo in una posizione religiosa diversa da quella che aveva rispetto all'Essere Supremo celeste. La struttura stessa dell'esperienza religiosa cambia; un Daramulun, un Tirawa, per esempio, si rivela in modo diverso dai totem, dalle *grāma devāta*, dagli spiriti dei morti ecc. La sostituzione segna sempre la vittoria delle forme dinamiche, drammatiche, ricche di valenze mitiche, sopra l'Essere Supremo celeste, nobile, ma passivo e lontano.

[52] Pettazzoni, *op. cit.*, I, p. 134.
[53] *Ibid.*, pp. 210 sgg.; Frazer, *op. cit.*, pp. 130 sgg.
[54] Cfr. Numazawa, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie*, pp. 301 sgg.

Così, presso i Maori della Nuova Zelanda, Rangi, benché presente nei miti, non è oggetto di culto; il suo posto è stato occupato da Tangaroa, il dio supremo (solare?) del pantheon maori. In Melanesia si incontra abitualmente il mito dei due fratelli, uno pieno di iniziativa e l'altro stupido (le due fasi della luna), creati dall'Essere Supremo celeste, al quale, col tempo, si sono sostituiti. In generale l'Essere Supremo cede il posto a un demiurgo, da lui stesso creato, e che, in suo nome e secondo le sue direttive, sistema e organizza il mondo; oppure cede il posto a una divinità solare. Presso certe popolazioni bantu, il demiurgo Unkulunkulu è creatore del genere umano, ma subordinato all'Essere celeste superiore Utikxo, quantunque, in seguito, abbia ricacciato quest'ultimo nell'ombra. Per gli Indiani Tlingit (costa Nord-Ovest del Pacifico), la figura divina centrale è il Corvo, eroe e demiurgo primordiale, che crea il mondo (o più precisamente lo organizza, diffonde dappertutto la civiltà e la cultura), crea e libera il sole, ecc.[55] Ma talvolta il Corvo compie queste cose per ordine di un Essere divino superiore (per esempio, suo figlio). Per gli Indiani Tupi(-Guarani), Tamosci(-Tamoi) è l'antenato mitico, il demiurgo solarizzato che si sostituisce all'Essere celeste.

Nell'America del Nord, l'Essere Supremo celeste tende in generale a fondersi con la personificazione mitica del Tuono e del Vento, rappresentata come un grande uccello (corvo ecc.); con un colpo d'ala suscita il vento, mentre la sua lingua è il lampo.[56] Il tuono era in origine, ed è rimasto in seguito, l'attributo essenziale delle divinità uraniche. Talvolta si distingue e acquista una speciale autonomia. Così, per esempio, gli Indiani Sioux credono che gli astri e i fenomeni meteorici, il sole, la luna, e in modo particolare il fulmine, siano saturi di wakan. Gli Indiani Kansa dicono di non aver mai veduto il loro dio Wakan, ma hanno udito spesso la sua voce nel tuono. Per i Dakota, *Wakantanka* è realmente «parola che designa il tuono» (Dorsey). Sotto il nome di Wakanda, gli Omaha onorano il tuono con un vero culto; specialmente all'inizio della primavera, gli uomini salgono sulle colline per fumare in suo onore, e gli recano offerte di tabacco.[57] Presso gli Algonchini,

[55] Schmidt, *op. cit.*, II, p. 390.
[56] Harris, *Boanerges*, pp. 13 sgg.; Schmidt, *op. cit.*, II, pp. 44 sgg., 226 sgg., 299 sgg.
[57] Pettazzoni, *op. cit.*, I, p. 290.

si fanno promesse a Chebbeniathan, «l'uomo di lassù», ogni volta che minaccia un uragano o che il tuono sembra imminente.

Abbiamo visto (§ 12) che nei rituali australiani di iniziazione, l'epifania del tuono si annuncia col suono del cosiddetto «rombo». Lo stesso oggetto e lo stesso cerimoniale si sono conservati anche nei riti di iniziazione orfica. Il fulmine è l'arma del dio del cielo in tutte le mitologie, e il punto colpito dal fulmine diventa sacro (*enelysion* dei Greci, *fulguritum* dei Romani);[58] e gli uomini fulminati sono consacrati. L'albero su cui cade più spesso il fulmine (la quercia) riveste il prestigio della divinità suprema (basta citare la quercia di Zeus a Dodona, di Giove Capitolino a Roma, la quercia di Donar vicino a Geismar, la sacra quercia di Romowe in Prussia, la quercia di Perun degli Slavi ecc.). Moltissime credenze relative alla santità del tuono si trovano diffuse nel mondo intero. Si credeva che le cosiddette «pietre del fulmine», che sono in gran parte silici lavorate preistoriche, fossero la punta della freccia del fulmine; come tali erano venerate e piamente conservate (§ 78). Tutto quel che cade dalle regioni superiori partecipa alla sacralità uranica; per questo le meteoriti, intensamente imbevute di sacro sidereo, erano onorate.[59]

17. *Antichità degli Esseri Supremi uranici*

Non possiamo affermare con certezza che la devozione per gli Esseri celesti sia stata l'unica e la prima credenza dell'uomo primitivo, né che tutte le altre forme religiose siano comparse più tardi e rappresentino fenomeni di degradazione. Se la credenza in un Essere Supremo celeste si trova abitualmente nelle società primitive più arcaiche (Pigmei, Australiani, Fuegini ecc.), tuttavia non la si incontra in ognuna di queste società (manca, per esempio, fra i Tasmaniani, i Wedda, i Kubu). Parimenti, non ci sem-

[58] Cfr. Usener, *Kleine Schriften*, IV, p. 478.
[59] Eliade, *Metallurgy*, pp. 3 sgg. Presso parecchie tribù dell'Africa Occidentale, certe pietre sono venerate precisamente in relazione col culto degli dèi del cielo. Così, per esempio, i Kassuna-Bura chiamano queste pietre Ué (dal nome del loro dio del cielo); i Kassuna-Fra le adorano e sacrificano in loro onore; gli Habé offrono sacrifici ai *menhir*, che secondo loro ospitano la divinità celeste Amma; altrove in Africa, si venerano le «pietre del fulmine» (cfr. Frazer, *op. cit.*, pp. 91 sgg.).

bra che questo tipo di credenza debba necessariamente escludere ogni altra forma religiosa. È indubbiamente possibile che l'uomo abbia avuto, fin dai tempi più remoti, la rivelazione della trascendenza e dell'onnipotenza del sacro attraverso l'esperienza delle sue relazioni con l'ambiente uranico. Prima di qualsiasi affabulazione mitica, di qualsiasi elaborazione concettuale, il Cielo in se stesso si presentò come il dominio divino per eccellenza. Ma, contemporaneamente a questa ierofania uranica, possono essersi avute altre innumerevoli ierofanie.

Una cosa si può affermare con certezza: in generale, la ierofania celeste e la credenza negli Esseri Supremi celesti hanno ceduto il posto ad altri concetti religiosi. Per tenerci sempre sulle generali, è sicuro che simili credenze in Esseri celesti superiori rappresentavano, in altri tempi, il centro stesso della vita religiosa, non soltanto un settore periferico, come per i primitivi odierni. Che il culto di queste divinità uraniche sia oggi così povero, significa semplicemente che il complesso cultuale fu sostituito da altre forme religiose, e non vuol dire, in nessun caso, che tali divinità uraniche siano creazioni astratte dell'uomo primitivo, o soltanto dei suoi «preti», e che questi ultimi non abbiano potuto avere con esse un rapporto religioso. D'altra parte, come abbiamo già visto, la povertà del culto significa piuttosto assenza di un calendario religioso; di tanto in tanto, sporadicamente, ciascuno di questi Esseri Supremi celesti è onorato con preghiere, sacrifici ecc. Talvolta si ha addirittura un culto nel vero senso della parola; lo attestano, per esempio, le grandi feste rituali dell'America del Nord in loro onore (Tirawa, Chebbeniathan, Awonawilona). In Africa gli esempi sono ugualmente numerosi: le danze notturne in onore di Cagn dei Boscimani, o il culto regolare di Uwoluwu (sacerdoti, luogo di culto, sacrifici) degli Akposo; i sacrifici umani periodici degli Ibibio in onore di Abassi Abumo, il Tonante, e i santuari che Abassi possiede ancora nel cortile di tutte le case degli indigeni di Calabar, vicini degli Ibibio; le preghiere e i sacrifici in onore di Leza ecc. I Konde adorano il loro dio supremo, Mbamba, con danze, canzoni e preghiere: «Mbamba, fa' crescere i nostri figli! Che il nostro bestiame si moltiplichi! Che il nostro granturco e le nostre patate prosperino! Scaccia le epidemie!»[60] I Wachagga rivolgono le loro

[60] Frazer, *op. cit.*, p. 190.

preghiere e i loro sacrifici a Ruwa: «O Capo, Uomo del cielo, accetta questo capo di bestiame. Ti preghiamo di respingere e allontanare da noi la malattia che viene sulla terra!» Le persone pie pregano Ruwa mattina e sera, ma senza offrire sacrifici.[61] Si sacrificano capri a Mulugu, e gli Akikuyu offrono a Engai numerosi sacrifici, le primizie dei raccolti e alcuni montoni.[62]

L'analisi dei vari tratti della religione australiana dimostra chiaramente che la divinità celeste occupa il centro della religiosità arcaica. Un tempo Mungangaua viveva sulla Terra, fra gli uomini; soltanto più tardi si ritirò in Cielo, allontanandosi da loro. Il mito del progressivo allontanamento degli Esseri divini è identificabile in Australia un po' dappertutto. In ogni caso, sarebbe difficile derivare la credenza in questi Esseri celesti da un'altra credenza anteriore. Si è detto, per esempio, che deriva dal culto dei morti, ma nel Sud-Est dell'Australia (uno dei più antichi strati etnografici) il culto dei morti manca completamente.[63] Appunto ove le cerimonie di iniziazione hanno maggior vigore (cioè nel Sud-Est dell'Australia) troviamo la divinità celeste associata alla celebrazione di riti segreti. Invece, dove l'esoterismo va scomparendo (come avviene nella maggior parte delle tribù australiane del Centro: Arunta e Loritja), la divinità celeste (Altjira, Tukura) è sprovvista di valore religioso e sopravvive specialmente nella sfera del mito; questo significa che la credenza nella divinità celeste era incontestabilmente più completa e più intensa nei tempi passati. Per mezzo dell'iniziazione, si vengono a conoscere la vera teofania, la discendenza mitica del clan, il *corpus* delle leggi morali e sociali, in breve la posizione dell'uomo nel cosmo. L'iniziazione è anche un atto di conoscenza, non soltanto un rituale di rigenerazione. La conoscenza, la comprensione globale del mondo, la scoperta dell'unità cosmica, la rivelazione delle cause ultime che sostengono l'esistenza ecc., sono rese possibili grazie alla contemplazione del cielo, alla ierofania celeste e alle divinità uraniche supreme.

Sarebbe tuttavia grave errore vedere in questi atti e in queste riflessioni soltanto semplici preoccupazioni razionali (come fa, per

[61] *Ibid.*, pp. 212 sgg.
[62] *Ibid.*, pp. 248 sgg.
[63] Schmidt, *op. cit.*, III, p. 106.

esempio, Schmidt). Costituiscono invece gli atti dell'uomo integrale, che, evidentemente, conosce anche l'ossessione della causalità, ma conosce anzitutto il problema dell'esistenza, vale a dire vi si trova direttamente inserito. Tutte queste rivelazioni di carattere metafisico (origine del genere umano, storia sacra della divinità e degli antenati, metamorfosi, significato dei simboli, nomi segreti ecc.), fatte entro la cornice delle cerimonie di iniziazione, non mirano esclusivamente a soddisfare la sete di conoscere del neofita, ma si propongono anzitutto di fortificare la sua esistenza totale, promuovere la continuità della vita e dell'abbondanza, assicurare un destino migliore dopo la morte ecc.

Dunque, riassumendo, è soprattutto significativa la presenza, negli strati più arcaici della religione australiana, di divinità uraniche nella cornice delle cerimonie iniziatiche. Questa iniziazione, lo ripetiamo, garantisce la rigenerazione dell'iniziato, gli rivela segreti di natura metafisica, e alimenta contemporaneamente la vita, la forza e la conoscenza. Dimostra lo stretto legame fra la teofania (dato che nel rituale iniziatico si rivela la vera natura e il vero nome della divinità), la soteriologia (poiché la cerimonia iniziatica, per elementare che sia, garantisce la salvazione del neofita) e la metafisica (rivelazioni intorno al principio e all'origine dell'Universo, l'origine del genere umano ecc.). Ma al centro della cerimonia segreta sta la divinità uranica, la stessa divinità che un tempo ha fatto l'Universo, ha creato l'uomo ed è discesa sulla Terra per instaurare la cultura e i riti iniziatici.

Questa prerogativa delle divinità uraniche, di essere in origine non soltanto creatrici e onnipotenti, ma anche chiaroveggenti, «sapienti» per eccellenza, spiega perché, in certe religioni, esse divengano figure divine astratte, concetti personificati, che servono a spiegare l'Universo o ne esprimono la realtà assoluta. Iho, il Dio celeste della Nuova Zelanda e di Tahiti, rivelato soltanto agli iniziati alle dottrine sacerdotali esoteriche, è più un concetto filosofico che una divinità vera e propria.[64] Altri dèi uranici – per esempio Nzambi delle popolazioni bantu, Sussistinako dei Sia americani – non hanno sesso; fenomeno di astrazione che rivela la trasformazione della divinità in principio metafisico. In realtà

[64] Pettazzoni, *op. cit.*, I, p. 174.

l'Awonawilona degli Indiani Zuñi viene rappresentato privo di ogni carattere personale, e si può considerare tanto maschio che femmina (Lang lo chiamava *He-She*, «Lui-Lei»).[65]

Questi dèi celesti supremi si sono potuti trasformare in concetti filosofici perché la ierofania uranica stessa era trasformabile in rivelazione metafisica; in altre parole, perché il carattere stesso della contemplazione del Cielo permetteva, accanto alla rivelazione della precarietà dell'uomo e della trascendenza della divinità, la rivelazione della *sacralità della conoscenza*, della «forza» spirituale. L'origine divina e il valore sacro della conoscenza, l'onnipotenza di Colui che *vede e comprende*, di Colui che «sa» – in quanto sta in ogni luogo, vede tutto, ha creato e domina tutto – non si scorge in nessun luogo così pienamente come davanti al Cielo diurno o alla volta stellata. Ben inteso che, per la mentalità moderna, tali divinità, con la scarsa precisione dei loro lineamenti mitici – Iho, Brahman ecc. – sembrano astrazioni, da considerarsi piuttosto concetti filosofici che non divinità propriamente dette. Non dimentichiamo, tuttavia, che per l'uomo primitivo, il quale le ha plasmate, il *sapere*, la *conoscenza* erano – e sono rimasti – epifanie della «potenza», della «forza sacra». Chi vede e sa tutto, *può* ed *è* tutto. Talvolta simili Esseri Supremi di origine uranica diventano fondamento dell'Universo, autori e dominatori dei ritmi cosmici, e tendono a coincidere sia col principio o sostanza metafisica dell'Universo, sia con la Legge, con quanto di eterno e universale vi è nei fenomeni transitori, nel loro divenire. Legge che gli dèi stessi non possono abolire.

18. *Dèi del Cielo presso le popolazioni artiche e centro-asiatiche*

Quando passiamo dalle religioni dei popoli «primitivi» alle religioni cosiddette politeiste, la differenza principale che incontriamo proviene dalla loro «storia». Evidentemente la «storia» ha modificato anche le teofanie primitive; nessuno degli dèi celesti delle popolazioni primitive è «puro», nessuno rappresenta una forma

[65] Non si dimentichi, tuttavia, che l'androginia è tratto primario della divinità; rappresenta una formula (approssimativa, come la maggior parte delle formule mitiche) della «totalità», dell'«integrazione dei contrari», della *coincidentia oppositorum* (§ 159).

aurorale. Le loro «forme» si sono modificate, sia per influenze esterne, sia semplicemente perché sono vissuti entro una tradizione umana. Ma sulle religioni cosiddette politeiste la storia ha agito con intensità ben diversa. I concetti religiosi, come l'intera vita mentale e spirituale di quei popoli creatori di storia, hanno subito influenze, simbiosi, conversioni ed eclissi. Le «forme» divine, precisamente come tutte le altre «forme» prodotte da simili civiltà, tradiscono nella loro struttura numerose componenti. Fortunatamente, la vita religiosa, come le creazioni cui ha dato origine, è dominata da quel che si potrebbe chiamare «tendenza verso l'archetipo». Per molteplici e diverse che siano le componenti di una creazione religiosa (forma divina, rito, mito, culto), la loro espressione tende a tornare continuamente all'archetipo. Più oltre, esaminando sommariamente alcune divinità celesti delle religioni politeiste, potremo rinunciare a conoscere la «storia» di ciascuna per capirne struttura e destino, perché tutte, a dispetto della loro «storia», tendono a ritrovare la «forma» originale, a tornare all'archetipo. Ciò, però, non significa che le figure di queste divinità celesti siano semplici o che il processo della loro semplificazione si possa spingere molto avanti.

Il primo elemento di novità presentato da questi dèi rispetto alle figure trattate nei paragrafi precedenti è la *sovranità*. La teofania non si riduce alle sole realtà uraniche e meteorologiche, la loro *potenza* non si manifesta soltanto nella creazione cosmica. Diventano «padroni», sovrani universali. Ne consegue che nelle religioni politeiste non sempre si può parlare di dèi del Cielo, senza tener conto di questo nuovo elemento: la sovranità. Pur derivando dalle prerogative celesti, la sovranità è una nuova valorizzazione religiosa della «potenza» e tende a modificare sensibilmente il profilo della divinità.

Cominciamo la nostra rapida esposizione dalle divinità celesti supreme adorate dalle popolazioni artiche e dai nomadi dell'Asia settentrionale e centrale. I Samoiedi adorano Num, divinità che abita in Cielo (nel settimo Cielo), il cui nome significa «Cielo».[66] Ma non sarebbe esatto identificarlo col cielo materiale, perché, come nota Schmidt,[67] i Samoiedi ritengono che Num sia anche il

[66] Castren, *Reisen im Norden*, pp. 231 sgg.
[67] Schmidt, *op. cit.*, III, p. 357.

mare e la terra, cioè tutto quanto l'*Universo*. Presso i Koryak, la divinità suprema si chiama «Quello di lassù», «il Padrone di lassù», «il Sorvegliante», «Colui che esiste», «Forza», «Mondo». Gli Ainu lo conoscono come «il Capo divino del cielo», «il Dio celeste», «il Creatore divino dei mondi», «il Protettore» ecc., ma anche come *Kamui*, cioè «Cielo».[68] La suprema divinità dei Koryak abita nel «villaggio del cielo». Gli Eschimesi centrali credono che la loro divinità suprema abiti in cielo; la chiamano «Essere celeste».[69] Certo, questi nomi e questi attributi non esauriscono la personalità del dio supremo delle popolazioni artiche, il quale si rivela anzitutto dio onnipotente, spesso unico e padrone dell'Universo. Ma la struttura celeste delle sue teofanie è manifesta e arcaica; e, come le divinità celesti dei «primitivi», questo dio supremo divide con gli dèi inferiori e con gli spiriti la vita religiosa delle popolazioni artiche. Talvolta si ricorre a lui quando le preghiere agli spiriti sono state inefficaci. Tuttavia, nei sacrifici, gli si offrono le teste e le ossa lunghe degli animali immolati, mentre gli spiriti e le divinità ctonio-infernali ricevono soltanto il sangue caldo.[70]

Il nome mongolo della divinità suprema è *tengri*, che significa «cielo» (cfr. anche *tengeri* dei Buriati, *tängere* dei Tatari del Volga, *tingir* dei Baltiri, *tangara* degli Yakuti e probabilmente *tura* dei Ciuvasci).[71] Presso i Ceremissi, il dio celeste supremo si chiama *Jumē*, originariamente «Cielo».[72] Il nome più frequente presso gli Ostiak e i Vogul è *Num-Tūrem*, «Turem l'eccelso», o «Turem che abita in alto».[73] Più al sud, presso gli Ostiak Irtysch, il nome della divinità celeste è derivato da *sänke*, che ha il senso originario di «luminoso, brillante, luce»;[74] per esempio *Num-sänke* («Sänke di lassù»), *Jem-sänke* («Sänke il buono») ecc.[75]

[68] Batchelor, *The Ainu*, pp. 248 sgg., 258 sgg.
[69] Schmidt, *op. cit.*, III, p. 345.
[70] Gahs, *Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Renntiervölkern*, p. 231 sgg. Così, per esempio, gli Jurak-Samoiedi sacrificano in alta montagna, in onore del dio celeste Num, una renna bianca (*ibid.*, p. 238), i Tungusi fanno le loro offerte, nello stesso modo, allo Spirito del Cielo, Buga (p. 243) ecc. Presso i Koryak, i Ciukci e gli Eschimesi, l'antico culto del Dio celeste si trova combinato con elementi totemistico-animistici e matriarcali, che Gahs considera secondari (p. 261). Cfr. anche Haeckel, *Idolkult und Dualsystem bei den Uiguren*, pp. 142 sgg.
[71] Holmberg, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völkern*, pp. 141 sgg.
[72] Id., *Die Religion der Tscheremissen*, p. 63.
[73] Karjalainen, *Die Religion der Jugra-Völker*, II, p. 250.
[74] *Ibid.*, p. 260.
[75] Kai Donner ha tentato di spiegare *Num* col sogdiano *nom*, «legge» (cfr. il greco *nomos*),

Altri titoli ed epiteti del dio del cielo completano la definizione della sua natura e delle sue funzioni. I Baltiri rivolgono le loro preghiere al «Khan misericordiosissimo» (*Kaira-Kān*) e al «capo» (*cajan*).[76] I Tatari di Minusinsk chiamano il dio supremo «Creatore della Terra» (*cär cajany*),[77] gli Yakuti «il saggio Padrone Creatore» (*urün ajy tojon*) o «il Padrone altissimo» (*ar tojon*), i Tatari dell'Altaj «il Grande» (*ülgän, ülgen*) o «il Grandissimo» (*bai ülgän*) e nelle loro invocazioni anche «bianca luce» (*ak ajas*, cfr. *sänke* degli Ostiak) e «Khan luminosissimo» (*ajas kan*).[78] Gli Ostiak e i Vogul aggiungono al nome di *tūrem* le qualifiche «grande», «luminoso», «dorato», «bianco», «altissimo», «Signor Padrone Padre mio», «buona luce dorata dell'alto» ecc.[79] Nelle preghiere e nei testi letterari il dio del cielo è spesso chiamato «Padre».[80]

La semplice enumerazione di questi nomi e titoli pone in risalto il carattere celeste, sovrano, creatore, della divinità suprema uralo-altaica che abita in cielo,[81] nel settimo cielo, nel nono o nel sedicesimo (Baï ülgen; cfr. § 33). Il suo trono è nel punto più alto del cielo o in cima alla montagna cosmica (§ 143). I Tatari Abakan parlano anch'essi della «Volta» del dio celeste, i Buriati della «casa sfolgorante d'oro e d'argento», e gli Altaici di un «palazzo» (*örgö*) con una «Porta d'oro» e un «Trono d'oro».[82] Il Dio ha figli e figlie,[83] è circondato di servi e di messaggeri, che lo sciamano incontra nella sua ascensione estatica al cielo. (Uno di questi messaggeri, *jajyk*, vive sulla terra e fa da intermediario fra *ülgän* e gli uomini; l'altro, *suila*, osserva la condotta degli uomini e riferisce al Padrone).[84] Ma presso gli Uralo-altaici non troviamo il mito della ierogamia, quantunque i Buriati chiamino il cielo «Padre» e la terra «Madre» nelle loro invocazioni.[85]

parola che le popolazioni dell'Asia centrale avrebbero portato fino all'estremo nord all'epoca della supremazia uigura. Se questa etimologia fosse confermata (ma non lo è, si veda la bibliografia), dimostrerebbe soltanto un prestito lessicale, poiché il concetto di un dio celeste supremo è autoctono in tutte le religioni artiche e nord-asiatiche.

[76] Holmberg, *Rel. Vorst.*, p. 144.
[77] *Ibid.*, p. 149.
[78] *Ibid.*, p. 154.
[79] Karjalainen, *op. cit.*, II, pp. 250 sgg.
[80] Holmberg, *Rel. Vorst.*, p. 284.
[81] Cfr. Karjalainen, *op. cit.*, II, p. 257.
[82] Holmberg, *Rel. Vorst.*, p. 154.
[83] *Ibid.*, pp. 156 sgg.
[84] *Ibid.*, pp. 155 sgg.
[85] *Ibid.*, p. 152.

Il dio supremo celeste è il creatore della terra e dell'uomo. È «artefice di tutte le cose» e «Padre». Ha creato le cose visibili e invisibili, ed è sempre lui che rende feconda la terra.[86] Presso i Vogul, Nūmi-tārem è non soltanto il creatore, ma anche il civilizzatore dell'umanità, quello che insegnò agli uomini la pesca ecc.[87] L'idea di creazione è strettamente legata all'idea di norma cosmica. Il cielo è l'archetipo dell'ordine universale, il dio celeste è garante sia della perennità e dell'intangibilità dei ritmi cosmici, sia dell'equilibrio delle società umane. È «Khan», «Capo», «Padrone», cioè sovrano universale. Di conseguenza i suoi ordini debbono essere rispettati (fra i titoli del dio, la nozione di «comandante», «ordinatore», è evidente).[88] I Mongoli credono che il Cielo veda tutto, e quando fanno un giuramento proclamano: «Che il Cielo lo sappia!», o «Che lo veda il Cielo!»[89] Nei segni celesti (comete, siccità ecc.) leggono rivelazioni e ordini divini. Creatore, onnisciente e onniveggente, custode delle leggi, il dio celeste è cosmocrate; tuttavia non regna direttamente, ma, quando compaiono organismi politici, governa per mezzo dei suoi rappresentanti terreni, i Khan.

Nella lettera che Mangu Khan mandò al Re di Francia per mezzo di Ruysbroeck, si trova la più chiara professione di fede della razza mongola: «Questo è l'ordine del Dio eterno: in Cielo v'è un solo Dio eterno, e sulla terra vi sarà soltanto un padrone, Genghis Khan, Figlio di Dio!» E il sigillo di Genghis Khan portava questa iscrizione: «Un Dio in cielo e il Khan sulla terra. Sigillo del Padrone della terra». Questa concezione di un monarca universale, figlio del sovrano celeste o suo rappresentante sulla terra, si trova anche presso i Cinesi (come fra alcune popolazioni polinesiane). Negli antichi testi cinesi il Dio del Cielo aveva due nomi: T'ien («Cielo» e «Dio del Cielo») e Shang-Ti («Signore Altezza», «Sovrano di lassù»). Il cielo è il regolatore dell'ordine cosmico, il Sovrano supremo che abita alla sommità delle nove regioni celesti. «Provvidenza dinastica, il cielo è una potenza chiaroveggente e giustiziera. È la divinità dei giuramenti. Si giura mediante la luce del

[86] *Ibid.*, p. 144; Karjalainen, *op. cit.*, p. 262.
[87] Karjalainen, *op. cit.*, p. 254.
[88] Cfr. Holmberg, *Rel. Vorst.*, p. 144.
[89] *Ibid.*, p. 150.

giorno e la luce dell'aurora; si invoca la testimonianza della volta azzurra, il cielo azzurro, il cielo che splende, splende in alto!»[90]

L'Imperatore è il «Figlio del Cielo», T'ien tseu, rappresentante del dio celeste sulla terra. Al mongolo *dzajagan* corrispondeva il cinese *t'ien-ming*, «l'ordine del cielo». Il sovrano non soltanto garantisce la buona organizzazione della società, ma garantisce anche la fertilità della terra, la successione normale dei ritmi cosmici. Quando avviene un terremoto o altra calamità, il sovrano cinese confessa i suoi peccati e compie pratiche di purificazione. Nello *Shi King* il re si lamenta durante una terribile siccità: «Di quale delitto ci accusano ora, ché il cielo scatena morte e tormento? (...) Questa rovina e devastazione del paese, possa ricadere su me (solo)!» L'Imperatore infatti è l'«uomo unico», il rappresentante dell'ordine cosmico e il custode delle leggi.

L'insieme Cielo-Creatore-Sovrano universale, garante dell'ordine cosmico e della continuazione della vita sulla terra, è completato dalla caratteristica delle divinità celesti: la passività. Nei grandi organismi politici (Cina, imperi mongoli) l'efficienza del dio celeste è rafforzata dal mito della sovranità e dalla presenza stessa dell'impero. Ma quando la «storia» non interviene, la divinità suprema degli Uralo-altaici tende a divenire passiva e distante nella coscienza dei suoi adoratori. Per certe popolazioni siberiane, il dio del cielo è così lontano che non si interessa alle azioni umane. Così *Buga* («Cielo», «Mondo») dei Tungusi sa tutto, ma non ingerisce negli affari umani, e non punisce neppure i cattivi. *Urün ajytojon* o *aibyt aga* (Aga = «Padre») degli Yakuti abita nel settimo cielo, sopra un trono di marmo bianco, governa tutto ma fa soltanto il bene (cioè non punisce). I Tungusi della regione di Turuhansk credono che il dio del cielo rechi loro ora la fortuna ora l'infortunio, e affermano di non capire secondo quale criterio si regoli.[91]

Ma in generale si può dire che il dio celeste supremo delle popolazioni uralo-altaiche conserva i suoi caratteri primordiali meglio degli dèi celesti di altre razze. Non conosce la ierogamia e non si trasforma in dio della tempesta e del tuono. (Gli Uralo-altaici si raffigurano il tuono sotto forma di uccello, come nelle mitologie

[90] Granet, *La religion des Chinois*, p. 57.
[91] Holmberg, *Rel. Vorst.*, p. 151.

dell'America del Nord, ma non gli offrono sacrifici).[92] Lo venerano, lo pregano per ottenere alimenti (cfr. Nūmi-tārem),[93] e gode di un vero culto, quantunque non sia rappresentato da nessuna immagine;[94] gli sacrificano specialmente cani e renne bianche.[95] Ma non si può dire che tutta la vita religiosa sia dominata dalla fede nella divinità celeste; una intera serie di riti, credenze e superstizioni lo ignora completamente.

19. *Mesopotamia*

Il termine sumerico che significa divinità, *dingir*,[96] aveva il senso primitivo di epifania celeste: «luminoso, brillante» (*dingir* si traduceva in accadico *ellu*, «luminoso, brillante»). L'ideogramma che esprimeva la parola «divinità» (pronunciata *dingir*) era lo stesso di quello corrispondente alla parola «cielo» (e in questo senso si pronunciava *ana*, *anu*). In origine il segno grafico era un geroglifico rappresentante una stella. Con la pronuncia *an(a)*, *an(u)*, il geroglifico significa trascendenza spaziale propriamente detta: «alto, essere alto».

Lo stesso segno *an* serve anche a esprimere «il cielo piovoso» e, per estensione, la pioggia. L'intuizione della divinità come tale (*dingir*) era dunque fondata sulle ierofanie celesti («alto», «lucente», «brillante», «cielo», «pioggia»). Abbastanza presto queste ierofanie si staccarono dall'intuizione della divinità come tale (*dingir*)

[92] *Ibid.*, pp. 205 sgg.
[93] Karjalainen, *op. cit.*, II, p. 255.
[94] *Ibid.*, p. 280.
[95] *Ibid.*, p. 273.
[96] F. Hommels ha posto in relazione il sumero *dingir*, «Dio», «brillante», col turco-mongolo *tengri*, «Cielo», «Dio». P. A. Barton ritiene che il dio celeste Anu fu importato – già verso la fine dei tempi preistorici – dall'Asia centrale in Mesopotamia (*Semitic and Hamitic Origins*, Philadelphia 1934, pp. 245, 369). In realtà si può distinguere, fin dal IV millennio, qualche contatto fra le civiltà paleo-orientali (Elam) e le civiltà «caspia» e altaica (cioè i proto-turchi; si vedano nella bibliografia gli studi di M. Ebert, G. Hermes, W. Amschler, W. Koppers, E. Erzfeld). Ma l'apporto di ciascuna di queste civiltà preistoriche rimane ancora poco preciso. D'altra parte, già nel III millennio si possono seguire le influenze orientali fino al Nord della Russia (cfr. i lavori del Tallgren). Comunque sia, è certo che: 1) il dio del Cielo appartiene agli strati proto-turchi più arcaici; 2) le somiglianze col dio celeste proto-europeo sono piuttosto spiccate; e 3) in generale la struttura della religiosità degli Indoeuropei si avvicina a quella dei proto-Turchi più che alla religione di qualsiasi altro popolo paleo-orientale o mediterraneo.

e si concentrarono intorno a una divinità personificata, Anu, il cui nome esprimeva il cielo, e che comparve nella storia prima del IV millennio a.C. Di origine sumerica, Anu divenne il capo del pantheon babilonese. Ma, come gli altri dèi celesti, cessò col tempo di svolgere un ruolo primario. Almeno in epoca storica, Anu era un dio alquanto astratto; il suo culto non è molto diffuso;[97] raramente è invocato nei testi religiosi, e non figura nei nomi teofori.[98] Non è un dio creatore come Marduk; non si conoscono statue di Anu,[99] e questo sembra una conferma della sua inattualità nel culto e nella vita babilonese in epoca storica.

La sede di Anu è naturalmente in cielo; il suo palazzo, nel punto più elevato della volta celeste, non fu raggiunto dalle acque del diluvio.[100] Lassù, come nell'Olimpo della mitologia ellenica, è visitato dagli dèi.

Il suo tempio di Uruk si chiama *E-an-na*, «Casa del cielo». In cielo Anu siede in trono, con tutti gli attributi della sovranità: scettro, diadema, copricapo e bastone.[101] È il Sovrano per eccellenza e le insegne della sua regalità sono fonte e giustificazione dell'autorità monarchica; simbolicamente, il re deriva il suo potere direttamente da Anu.[102] Per questo, lo invocano soltanto i sovrani, non il volgo. È «Padre degli dèi» (*abū ilāni*) e «Re degli dèi»; il nome «Padre»[103] è inteso come autorità sovrana, più che in senso familiare.

Nel Codice di Hammurabi, Anu è invocato come «re degli Anunnaki», e i suoi epiteti più comuni sono *il shamē*, «dio del Cielo», *ab shamē*, «padre dei Cieli», *shar shamē*, «re dei Cieli». La regalità stessa è scesa dal Cielo.[104]

Le stelle formano il suo esercito,[105] perché Anu, in quanto sovrano universale, è un dio guerriero (cfr. «il Signore degli Eserciti» nella Bibbia). La sua festa principale coincide con l'inizio

[97] Jastrow, *Die Religion Babyloniens und Assyriens*, I, p. 84.
[98] Furlani, *La religione babilonese-assira*, I, p. 110.
[99] *Ibid.*, p. 115.
[100] *Epopea di Gilgamesh*, XII, p. 155.
[101] Dhorme, *Religion*, p. 67.
[102] Si veda Labat, *Le Caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne* (Paris 1939), spec. pp. 30 sgg.
[103] Cod. di Hammurabi, pp. 42, 46.
[104] Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, pp. 46 sg.
[105] *Ibid.*, p. 68.

dell'anno nuovo, e quindi con la commemorazione della creazione del mondo (§ 153). Ma col tempo la festa dell'anno nuovo fu consacrata a Marduk, dio più giovane (la sua ascesa risale al tempo di Hammurabi, verso il 2150 a.C.), più dinamico (lotta col mostro marino Tiamat e lo uccide), e soprattutto dio creatore (Marduk creò il mondo dal corpo di Tiamat). Questa sostituzione di Marduk ad Anu nella festa principale corrisponde alla promozione di Enlil-Bēl, divinità del cielo in tempesta, piovoso e fecondatore, al grado di dio supremo babilonese (§ 27). Le conseguenze di queste sostituzioni di divinità dinamiche, creatrici e accessibili, risulteranno più chiare nelle pagine seguenti.

20. *Dyaus, Varuṇa*

Non è qui il caso di entrare nella discussione intorno a *Diēus, l'ipotetico dio del cielo luminoso, comune a tutte le tribù ariane. Certo è che l'indiano Dyaus, l'italico Juppiter, l'ellenico Zeus, come il dio germanico Týr-Zio, sono forme storiche, evolute, di questa divinità celeste primordiale e rivelano perfino nei loro nomi il binomio originario «luce (giorno)», «sacro» (cfr. il sanscrito *div*, «splendere», «giorno», *dyaus*, «cielo», «giorno»; *dios*, *dies*; *deivos*, *divus*). I nomi di queste divinità supreme indo-ariane rivelano i loro legami organici col cielo sereno e lucente. Ma questo non significa, come credono molti studiosi,[106] che ogni altra manifestazione meteorologica – tempesta, fulmine, tuono – mancasse nell'intuizione del *Diēus originario. Gli dèi più primitivi del cielo (per esempio, Baiame, Daramulun ecc., cfr. § 12) dominavano i fenomeni meteorologici, e il loro attributo principale era il fulmine. Il semplice fatto che il *nome* del dio ariano mette in rilievo il carattere *lucente e sereno* non esclude le altre teofanie uraniche (uragani e pioggia) dalla personalità di *Diēus. È vero che, come vedremo nel § 26, buona parte di questi dèi del cielo si sono «specializzati» e sono diventati divinità della tempesta e della fecondità. Ma tali specializzazioni ulteriori vanno spiegate con processi ben noti alla storia delle religioni (la tendenza al concreto; la trasformazione del-

[106] Cfr. per esempio Nehring, *Studien zur Indogermanischen Kultur- und Urheimat*, pp. 195 sgg.

l'idea di «creazione» in idea di «fecondità» ecc.) e, in ogni caso, non escludono la coesistenza di funzioni meteorologiche nell'intuizione di un dio del cielo lucente.

Le forme storiche delle divinità celesti indo-ariane difficilmente potrebbero ridursi a una teofania o a una serie di teofanie uraniche. La loro personalità è più ricca, le loro funzioni più complesse. La sacralità che concentrano e dominano si rivela distribuita in molteplici zone, e la struttura di queste zone non è sempre cosmica. Elemento decisivo della personalità di tutti questi dèi è la *sovranità*, e il prestigio della sovranità non è interamente spiegabile col sacro celeste. Vediamo, ad esempio, il caso del dio del cielo indoariano. Dyaus appare molto raramente nei Veda e nella letteratura post-vedica in forma di divinità propriamente detta;[107] il suo nome serve abitualmente come denominazione del «cielo» o del «giorno» (*dyavi dyavi*, «da un giorno all'altro»). Dyaus ha certamente posseduto, un tempo, l'autonomia di vera divinità, e i testi vedici ne conservano qualche traccia: la coppia Dyāvāprthivī, «il Cielo e la Terra»,[108] l'invocazione al «Cielo Padre»,[109] al «Cielo che sa tutto.[110] La ierogamia, l'onniscienza, la creatività sono gli attributi specifici di una divinità celeste reale. Ma Dyaus ha subito un processo di specializzazione «naturistica», cioè ha cessato di essere il rivelatore della *sacralità uranica*, ed è diventato un'espressione lessicale che designa *i fenomeni uranici diurni* («cielo», «giorno»). Anche questo è un effetto della sua «passività»; il sacro si ritira dai fenomeni cosmici e i termini che servivano a denominarlo finiscono per diventare termini profani; la divinità del Cielo cede il posto a una parola che esprime il «cielo» e il «fenomeno diurno». Ma questa laicizzazione di Dyaus non significa abolizione o indebolimento della teofania celeste; significa puramente e semplicemente la sostituzione di Dyaus con altra divinità. «Naturalizzandosi», cessando di esprimere il *sacro* celeste, Dyaus cessa di svolgere la funzione di dio supremo uranico.

Questo processo è avvenuto molto presto, se già dall'inizio dell'epoca vedica il posto di Dyaus fu occupato da un altro dio, Varuṇa

[107] Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, III, p. 392.
[108] *Ṛgveda*, I, 160.
[109] *Atharva Veda* VI, 4, 3.
[110] *Ibid.*, I, 32, 4.

(*u-ru-va-na* nelle iscrizioni di Boghazkeui, XIV sec. a.C.), che ha conservato con sufficiente vigore gli attributi uranici, ma che tuttavia non si può ridurre esclusivamente a divinità del cielo. È certo che Varuṇa è *viśva-darśata*, «visibile in ogni luogo»,[111] che «ha separato i due mondi»,[112] che il vento è il suo respiro,[113] che è venerato insieme a Mitra come «i due potenti e sublimi padroni del cielo», che, «con nuvole diversamente dipinte, si mostra al primo rombo del tuono e fa piovere il cielo con miracolo divino», che «dispiega nel cielo la loro opera miracolosa»[114] ecc. Ben presto Varuṇa acquistò caratteristiche lunari[115] e pluvie, fino a diventare col tempo una divinità dell'oceano.[116] Queste due metamorfosi potrebbero spiegarsi partendo dalla sua struttura uranica originaria. La sostituzione delle divinità lunari o, in generale, la fusione degli elementi lunari, con le figure divine primordiali, è fenomeno frequente nella storia delle religioni. I ritmi lunari comandano sulle piogge e le acque; così il privilegio pluvio delle divinità uraniche passa alle divinità lunari.

Sempre con la sua struttura uranica originaria si possono spiegare altre funzioni e prestigi di Varuṇa, per esempio la sua onniscienza. «Dal cielo scendono le sue spie; con le loro migliaia d'occhi spiano la terra. Il re Varuṇa vede tutto... Ha perfino contato i battiti di ciglia degli uomini...»[117] Varuṇa è onnisciente e infallibile, «conosce la traccia degli uccelli che volano nell'aria... conosce la direzione del vento... egli, colui che sa tutto, spia tutti i segreti, tutte le azioni e le intenzioni...»[118] Insieme a Mitra, colloca spie nelle piante e nelle case, poiché questi dèi non chiudono mai gli occhi.[119] Varuna è *sahasrākṣa*, «dai mille occhi»,[120] formula mitica delle stelle, metafora che designa, almeno in origine, una divinità uranica.[121] Varuṇa non è il solo ad avere mille occhi, li

[111] *Ṛgveda*, VIII, 41, 3.
[112] *Ibid.*, VII, 86, 1.
[113] *Ibid.*, VII, 87, 2.
[114] *Ibid.*, V, 63, 2-5.
[115] Hillebrandt, *op. cit.*, III, pp. 1 sgg.
[116] Cfr. le numerose citazioni di Meyer, *Trilogie*, III, pp. 206 sgg., 269 sgg.
[117] *Atharva Veda*, IV, 16, 2-7.
[118] *Ṛgveda*, I, 35, 7 sgg.
[119] *Ibid.*, VIII, 61, 3.
[120] *Ibid.*, VII, 34, 10.
[121] Cfr. Pettazzoni, *Le corps parsemé d'yeux*, «Zalmoxis», 1, pp. 1 sgg.

hanno anche Indra e Vāyu,[122] Agni,[123] Puruṣa.[124] Si può stabilire una relazione fra i primi due e le regioni uraniche (tempesta, venti), ma Agni è il dio del fuoco, e quanto a Puruṣa, è il *makranthropos* mitico. La loro qualità di avere mille occhi non è un effetto dei loro prestigi celesti, dipende dal fatto che, negli inni in loro lode, furono considerati dèi onniscienti e onnipotenti, cioè sovrani.

21. *Varuṇa e la sovranità*

Effettivamente, tornando alla questione se Varuṇa possa considerarsi esclusivamente divinità uranica, nei testi vedici non è sempre il carattere celeste di Varuṇa che viene posto in rilievo, è la sua qualità di Sovrano. «In verità, Varuṇa è il Ksatra per eccellenza».[125] Güntert[126] e Dumézil[127] hanno posto in luce, con felice formula, questo carattere fondamentale di Varuṇa. I fedeli si sentono «come schiavi» in sua presenza[128] e l'atteggiamento umile è carattere esclusivo del culto di questo dio.[129] Essendo Sovrano universale, Varuṇa è il custode delle norme e dell'ordine cosmico. Per questo «vede» tutto e nessun peccato, per quanto nascosto, gli sfugge; a lui si rivolge l'uomo deluso, per domandare che colpe ha commesso, in che cosa l'ha offeso.[130] Varuṇa è garante dei contratti conclusi fra gli uomini, e li «lega» per mezzo dei loro giuramenti. Se vuol mandare in rovina qualcuno, Varuṇa lo «lega»; gli uomini temono le «reti» di Varuṇa,[131] quei legami che li paralizzano e li sfiniscono. Varuṇa è la divinità che «lega», privilegio posseduto anche da altri dèi sovrani (§ 23) e che rivela le sue capacità magiche, il possesso di poteri spirituali, del potere regio per eccellenza.

[122] *Ṛgveda*, I, 23, 3.
[123] *Ibid.*, I, 79, 12.
[124] *Ibid.*, X, 90, 1.
[125] *Śatapatha Brāhmaṇa*, II, 5, 2, 34; cfr. *Maitr.* I, 6, 11.
[126] Güntert, *Der arische Weltkönig*, pp. 97 sgg.
[127] Dumézil, *Urano-Varuṇa*, pp. 39 sgg.
[128] *Ṛgveda*, I, 25, 1.
[129] Cfr. Geiger, *Die Amesa Spenta*, pp. 154, 157.
[130] Per esempio *Ṛgveda*, VII, 86; *Atharva Veda*, IV, 16 ecc.
[131] *Ṛgveda*, I, 24, 15.

Perfino il nome di Varuṇa si spiega con questa facoltà di legare, perché, rinunciando all'etimologia *var-*(*vṛṇoti*) «coprire, racchiudere» (che porrebbe in evidenza il suo carattere uranico), oggi si segue l'interpretazione proposta da H. Petersson e accettata da Güntert[132] e Dumézil[133] e si fa derivare il nome dalla radice indoeuropea *uer*, «legare» (sanscrito *varatrā*, «correggia, corda»; lettone *wéru*, *wert*, «infilare, ricamare»; russo *verenica*, «fila interrotta»). Varuṇa è sempre rappresentato con una corda in mano,[134] e molte cerimonie hanno lo scopo di sciogliere gli uomini «dai legami di Varuṇa» (perfino i nodi sono varuṇiani).[135]

Questa facoltà di «legare», anche se fu accresciuta da ulteriori influenze ctonie e lunari subite da Varuṇa,[136] pone in evidenza l'essenza magica della sovranità di questo dio. Completando l'interpretazione di Güntert[137] sui valori magici dei «legami» e delle «reti», Dumézil giustamente insiste sulla loro funzione regale. «Varuṇa è per eccellenza il padrone della *māyā*, del prestigio magico. I legami di Varuṇa sono magici, come è magica la Sovranità stessa; sono il simbolo di quelle forze mistiche detenute dal capo, che si definiscono giustizia, amministrazione, sicurezza regale e pubblica, tutti i "poteri". Scettro e legami, *daṇḍa* e *pāśāh*, si dividono, in India e altrove, il privilegio di rappresentare tutto questo».[138] Di conseguenza, Varuṇa presiede alla cerimonia indiana della consacrazione regia; *rājasūya*, del resto, altro non è che una riproduzione della consacrazione archetipica compiuta a proprio vantaggio dal primo sovrano, Varuṇa.[139]

Sarebbe dunque erroneo considerare Varuṇa esclusivamente come un dio del cielo, e spiegare la sua personalità, il suo mito e i suoi riti unicamente con elementi uranici. Varuṇa, come altri dèi detti del cielo, è figura complessa; non li si può ridurre a epifanie «naturiste», né limitarli a funzioni sociali. I prestigi della

[132] Güntert, *op. cit.*, p. 144.
[133] Dumézil, *op. cit.*, p. 49.
[134] Cfr. Bergaigne, *Rel. Véd.*, III, p. 114; Lévi, *Doctrine*, pp. 153 sgg.; Hopkins, *Epic Mythology*, pp. 166 sgg.
[135] Dumézil, *op. cit.*, p. 51, nota 1; cfr. Eliade, *Le «Dieu lieur» et le symbolisme des nœuds.*
[136] Cfr. Closs, *Die Religion des Semnonenstammes*, pp. 625 sgg.
[137] Güntert, *op. cit.*, pp. 120 sgg.
[138] Dumézil, *op. cit.*, p. 53.
[139] *Ibid.*, p. 42.

sovranità sono aumentati e hanno accresciuto i prestigi celesti; Varuṇa *vede e sa* tutto, poiché domina l'Universo dalla sua siderea sede; ma parimenti *può* tutto, essendo cosmocrate, e punisce coloro che infrangono le leggi «legandoli» (con la malattia, l'impotenza), perché è custode dell'ordine universale. Evidentemente, una nota comune persiste in tutti i suoi attributi e funzioni: il carattere sereno, sacro, direi quasi passivo, della sua «forza». Non rivendica neppure un diritto, non conquista nulla, non lotta per ottenere qualche cosa (come fa Indra, per esempio); «è» potente, «è» sovrano pur rimanendo contemplativo («un sacerdote che frequenta le assemblee»).[140] Varuṇa è re, non di per se stesso (*svarāj*, come Indra); è Re universale, *samrāj*.[141] Vale a dire che il potere è suo di diritto, è conseguenza del suo stesso modo di essere; questo potere gli permette di agire per mezzo della magia, della «potenza dello spirito», della «conoscenza».

Scopriamo così una simmetria notevole fra quel che potremmo chiamare lo «strato celeste» e lo «strato regio» di Varuṇa, che si corrispondono e si completano scambievolmente; il Cielo è trascendente e unico, appunto come il Sovrano Universale; la tendenza alla passività è manifesta in tutti gli dèi supremi del cielo, che vivono nelle superne regioni, lontani dall'uomo e in un certo senso indifferenti ai suoi bisogni quotidiani. Ritroveremo questa passività delle Figure supreme celesti primitive anche in Varuṇa, nella sua natura *contemplativa*, la sua facoltà di agire non, come Indra, attraverso mezzi fisici, ma mediante forze magiche, spirituali. Troviamo la stessa simmetria fra gli attributi delle divinità celesti dei primitivi e quelle del Sovrano universale; le une e le altre garantiscono l'ordine e la fecondità della Natura purché siano rispettate le leggi; la pioggia dà la fertilità, senonché la violazione delle leggi, «i peccati», pongono in pericolo il funzionamento normale dei ritmi, minacciando la vita stessa della società e della Natura. Vedremo che non soltanto nel mito, ma anche nella realtà cultuale, il sovrano è garante dell'ordine e della fecondità terrestre. Ma è importante notare fin d'ora che questa nozione di sovranità universale, esercitata con mezzi esclusivamente spirituali, magici, si

[140] *Ṛgveda*, VI, 68, 3.
[141] *Ibid.*, VII, 82, 2; Bergaigne, *op. cit.*, III, p. 140; Dumézil, *op. cit.*, p. 40.

poté sviluppare e precisare, in gran parte, grazie all'*intuizione della trascendenza del cielo*. Simile intuizione, germogliata a vari livelli, ha reso possibile l'ampia costruzione della «sovranità magica». Ma la teoria della «sovranità magica», a sua volta, ha influito in modo decisivo sul vantaggio iniziale del dio celeste. Di modo che Varuṇa, almeno nella sua forma «storica» (cioè quale lo rappresentano i documenti vedici e post-vedici), non può essere considerato semplicemente un dio del cielo, come non può essere considerato divinità lunare od oceanica. Varuṇa è, o tende a essere, *tutte* queste divinità insieme, ed è, nello stesso tempo, il dio sovrano per eccellenza.

22. *Dèi celesti iranici*

Gli Iranici conoscono anch'essi un dio supremo celeste; infatti, secondo Erodoto (I, 131) salivano «sulle montagne più alte per offrire sacrifici a Zeus, con cui indicano l'intera volta celeste». Non conosciamo il nome di quel dio celeste primordiale nelle lingue iraniche. La divinità che troviamo nell'Avesta e che Zarathustra ha tentato di trasfigurare, ponendola al centro della sua riforma religiosa, si chiamava Ahura Mazdā, «Signore Sapienza», «onnisciente». Uno dei suoi epiteti è *vouru cašāni*, «colui che vede largamente»,[142] nome che rivela la sua origine uranica. Ma la riforma di Zarathustra purificò Ahura Mazdā dai suoi elementi naturisti, e le tracce più concrete del vecchio dio celeste si ritrovano piuttosto nei testi tardi, che riflettono un ritorno all'antico politeismo iranico.

Fin dall'inizio degli studi comparativi, si vide in Ahura Mazdā una figura corrispondente a Varuṇa. Quantunque alcuni studiosi ne abbiano contestato l'omologazione,[143] non abbiamo ragioni serie per abbandonarla. I tratti comuni rivelati cinquant'anni fa da Oldenberg[144] risultano abbastanza convincenti; come Varuṇa, Ahura Mazdā è il «dio sovrano».[145] Una formula avestica arcaica piut-

[142] Nyberg, *Die Religionen des alten Irans*, p. 99.
[143] Per esempio Lommel, *Les anciens Aryens*, pp. 99 sgg.
[144] Nel suo studio *Varuṇa und die Adityas*.
[145] Dumézil, *Naissance d'archanges*, p. 82.

tosto frequente è Mithra-Ahura,[146] ove Mithra è associato a un Ahura che non è ancora l'Ahura-Mazdā dei tempi storici, ma ricorda piuttosto l'Asura per eccellenza dei testi vedici, Varuṇa; l'avestico Mithra-Ahura corrisponde così al binomio vedico Mitravaruṇa. Noi non possiamo seguire fino alle loro estreme conclusioni Hertel,[147] Nyberg[148] e Widengren,[149] i quali vedono in Mithra il cielo notturno e in Ahura Mazdā quello diurno. Ma la struttura celeste è indubbiamente trasparente nell'epifania di Ahura Mazdā. Infatti «ha per veste la solida volta del cielo»;[150] fa cadere da ogni parte la pioggia per nutrire «l'uomo pio e gli animali utili»;[151] si chiama «colui che vede molto, colui che vede meglio, colui che vede lontano, colui che vede meglio da lontano, colui che spia, colui che conosce, colui che conosce meglio»,[152] «colui che non inganna»,[153] «colui che sa...; è infallibile, dotato di intelligenza infallibile, onnisciente».[154] «Non è possibile ingannare Ahura, che osserva tutto», dice Yasna (45, 4). Come gli altri dèi del cielo, Ahura Mazdā non conosce il sonno e nessun narcotico può addormentarlo.[155] Per questo nessun segreto sfugge «al suo sguardo lucente».[156] Ahura Mazdā garantisce l'inviolabilità dei contratti e il rispetto della parola data; rivelando a Zarathustra perché ha creato Mithra, Ahura Mazdā dice che chi viola un patto (*mithra* = contratto) attira la sventura su tutto il paese.[157] È dunque il garante dei buoni patti contrattuali fra gli uomini, che assicurano l'equilibrio delle forze cosmiche e la prosperità generale. Questa è anche la ragione per cui Mithra è onnisciente e ha diecimila occhi e mille orecchie;[158] e, come Ahura Mazdā, è infallibile, potente, insonne, vigile;[159] anche egli si chiama «ininganabile» (*adaoyamna*) e «onnisciente» (*vispō*, *vidva*).

[146] Cfr. Benveniste e Renou, *Vṛtra et Vṛthragna*, p. 46.
[147] Hertel, *Die Sonne und Mithra im Awesta*, pp. 174 sgg.
[148] Nyberg, *op. cit.*, p. 99.
[149] Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran*, pp. 94 sgg.
[150] *Yasna*, 30, 5; cfr. *Yašt*, 13, 2-3.
[151] *Vidēvdāt*, 5, 20.
[152] *Yašt*, I, 12-13.
[153] *Ibid.*, I, 14.
[154] *Ibid.*, 12, 1.
[155] *Vidēvdāt*, 19, 20.
[156] *Yasna*, 31, 13-14.
[157] *Yašt*, 10, 1-2.
[158] *Ibid.*, 17, 16: cfr. Pettazzoni, *Le Corps parsemé d'yeux*, p. 9.
[159] *Yašt*, 10, 7.

Ma tutti questi attributi e funzioni non implicano soltanto una epifania uranica; contengono impliciti anche altri prestigi, per esempio la sovranità.[160] Ahura Mazdā vede e sa tutto, non solo in quanto è il dio del cielo, ma anche perché, in qualità di sovrano, è custode delle leggi e punisce i colpevoli; essendo sovrano, deve garantire la buona organizzazione e la prosperità tanto della Natura come della Società; una sola infrazione rischierebbe di compromettere l'equilibrio di tutti i livelli cosmici. I testi religiosi iranici, anzitutto in seguito alla riforma di Zarathustra, sono in uno stato che non permette di ricostruire la figura originaria di Ahura Mazdā quale divinità celeste. Siamo perfino in diritto di domandarci se Ahura Mazdā fu mai un dio celeste puro e semplice, se, in quanto dio supremo, non fosse già, e concorrentemente, il dio del destino,[161] l'archetipo insieme del sovrano e del sacerdote,[162] il dio bisessuato,[163] vale a dire se non si fosse già rivelato, fin dall'inizio della sua «storia», come una teofania complessa, nella quale gli elementi uranici rappresentavano certo una parte importante, ma in nessun caso esclusiva.

Possiamo notare anche il concetto prezarathustriano di un Ahura Mazdā *deus otiosus*[164] che crea non direttamente ma per mezzo dello *spenta mainyu*,[165] cioè per il tramite di uno «spirito buono», replica del demiurgo che accompagna l'Essere Supremo celeste nelle religioni primitive. Il fenomeno è troppo generale per non corrispondere a una tendenza fondamentale della vita religiosa, sulla quale torneremo. Nel caso di Ahura Mazdā, questo fenomeno è stato contrastato dalla riforma di Zarathustra, precisamente come molti riformatori religiosi (Mosè, i profeti, Maometto) avevano dato nuova vita agli antichi dèi supremi celesti, pietrificati in *dei otiosi* e sostituiti, nell'esperienza religiosa delle masse, da figure divine più concrete e più dinamiche (dèi della fecondità, la Grande Dea ecc.). Ma la riforma religiosa implica un'esperienza del sacro completamente diversa da quella qui trattata; ne riprenderemo lo studio più utilmente altrove.

[160] Widengren, *op. cit.*, pp. 260 sgg.
[161] *Ibid.*, p. 253.
[162] *Ibid.*, p. 386.
[163] *Ibid.*, p. 251.
[164] Cfr. Nyberg, *op. cit.*, p. 105; Widengren, *op. cit.*, p. 394.
[165] *Yašt*, 44, 7.

23. *Urano*

In Grecia Urano ha conservato più netti i suoi caratteri naturisti; *è* il cielo. Esiodo[166] ce lo mostra che si avvicina e si estende in tutte le direzioni, quando, «avido di amore», e recando con sé la notte, avvolge la terra. Questa ierogamia cosmica rivela la vocazione celeste. Ma, salvo il mito, nulla ci resta di Urano, neppure un'immagine. Il culto che eventualmente lo riguardava, fu usurpato da altri dèi, anzitutto da Zeus. Urano conferma anch'egli il destino delle divinità celesti supreme: venir gradatamente respinte al di fuori dell'attualità religiosa, subire innumerevoli usurpazioni, sostituzioni e fusioni, e finire nell'oblio. Completamente dimenticato nella religione, Urano sopravvive nel mito tramandato da Esiodo; questo mito, per numerosi che siano i rituali in esso implicati, corrisponde tuttavia al desiderio di conoscere l'origine delle cose. Infatti in principio c'era, se non unicamente il Cielo, almeno la coppia divina Cielo-Terra.[167] Appunto da tale ierogamia inesauribile ebbero origine i primi dèi (Okeanos, Hyperion, Theia, Themis, Phoebé, Kronos ecc.), i Ciclopi e altri mostri. Urano era per eccellenza il maschio fecondatore, come tutti gli dèi del cielo, come, ad esempio, Dyaus.[168]

Ma, diversamente dagli altri dèi celesti, Urano possiede una fecondità pericolosa: i suoi figli non somigliano alle forme che oggi popolano la terra, sono mostri (con cento braccia, cinquanta occhi, di statura smisurata ecc.). Poiché «li odiava fin dal primo giorno» (Esiodo), Urano li nascose entro il corpo della Terra (Gaia), che soffriva e gemeva. Istigato da Gaia, l'ultimogenito, Kronos, aspettò che il padre si coricasse, come faceva ogni giorno al cader della notte, gli tagliò l'organo genitale e lo gettò in mare. La mutilazione di Urano pose termine alle sue creazioni mostruose, e quindi alla sua sovranità. Come ha dimostrato Dumézil,[169] questo mito

[166] *Teog.*, 126 sgg.

[167] Nel mito di Esiodo, la Terra – Gaia – genera Urano; traccia della religione tellurica del substrato pre-ellenico.

[168] Chiamato *suretah*, «dal buon seme», nel *Ṛgveda*, IV, 17, 4; dal suo amplesso con la sposa divina Pṛthivī nacquero gli uomini e gli dèi; cfr. *ibid.*, I, 106, 3; 159, 1; 185, 4; IV, 56, 2 ecc.

[169] *Ouranós-Varuṇa*.

trova corrispondenza nel mito dell'impotenza di Varuṇa e nel rituale dell'investitura del sovrano in India. Torneremo altrove sul complesso dei «pericoli della sovranità», ma è bene osservare fin d'ora il senso essenziale dei due miti e del rituale corrispondente (dominare e assicurare la fecondità). È parimenti notevole la simmetria fra le due sovranità, quella di Varuṇa e quella di Urano; malgrado tutta la sua evoluzione in senso naturistico, Urano fu «il primo sovrano dell'Universo»;[170] la sua primogenita si chiamava Basileia.[171] Precisamente come Varuṇa è per eccellenza la divinità che «lega», anche Urano «lega» i suoi figli, nascondendoli l'uno dopo l'altro entro il corpo di Gaia. Varuṇa «afferra il respiro» di suo figlio Bhrigu, e lo manda nel mondo sotterraneo a studiare.[172] Quanto ai Ciclopi, Urano li incatenò e li precipitò nel «Tartaro».[173] Il suo successore nella sovranità universale, Kronos, incatena i suoi avversari, e gli orfici investono anche Zeus della stessa magia.

Urano si distingue dagli altri dèi celesti per la fecondità mostruosa e per l'odio che porta ai propri figli. Tutti gli dèi celesti sono creatori, fabbricano il mondo, gli altri dèi, gli esseri viventi. La «fecondità» è soltanto una specializzazione della loro essenziale vocazione di creatori. «Il sacro Cielo è ebbro di penetrare il corpo della Terra», ricordava Eschilo nelle *Danaidi*, una delle sue tragedie perdute.[174] Per questa ragione gli dèi celesti del mondo indo-mediterraneo vengono identificati, in un modo o nell'altro, col toro. Il *Ṛgveda* chiama «toro» Dyaus,[175] e vedremo che gli dèi celesti egeo-orientali godono in massima parte dello stesso prestigio. Ma nel caso di Urano, la fecondità è pericolosa; come ha giustamente notato Mazon nel suo commento alla *Teogonia* di Esiodo,[176] la mutilazione di Urano pose fine alla sua odiosa e sterile fecondità, introducendo nel mondo, con la comparsa di Afrodite (nata dalla schiuma insanguinata del membro genitale uranico), l'ordine e la stabilità delle specie, e facendo sì che la procreazione disordinata e nociva diventasse impossibile.

[170] Apollodoro, *Biblioth.*, I, 1.

[171] Diodoro, 3, 57.

[172] *Jaiminiya Br.*, I, 44; Lévi, *op. cit.*, pp. 100 sgg.; Dumézil, *op. cit.*, p. 55.

[173] Apollodoro, *Biblioth.*, I, 1, 2.

[174] Nauck, framm. 44.

[175] Cfr. I, 160, 3; V, 36, 5; 58, 6 ecc.

[176] Coll. Budé (1928), pp. 28 sgg.

Questa singolarità di Urano, almeno come è presentata nel mito di Esiodo, non è stata ancora completamente spiegata. Perché, fra tanti altri dèi celesti, è il solo a procreare illimitatamente esseri mostruosi, pur «odiandoli» e avendo cura di «incatenarli» nel Tartaro o nel ventre della Terra? Vi sarebbe forse qui una qualche reminiscenza, valorizzata in senso negativo, di quel «tempo» mitico in cui la creazione non aveva ancora stabilito norme a se stessa, quando qualsiasi cosa poteva nascere da qualsiasi altra cosa, e il lupo si coricava accanto all'agnello, il leopardo accanto al capriolo? Una delle caratteristiche di quel «tempo» aurorale e paradisiaco era infatti la libertà assoluta, manifestantesi su tutti i livelli del reale e quindi anche nelle specie. Numerose tradizioni parlano del carattere fluido, mostruoso degli esseri creati allora, all'inizio del mondo. La singolarità terogenetica di Urano sarebbe forse un commento razionalistico, tendente a mettere in valore il regime introdotto da Afrodite e retto più tardi da Zeus, regime caratterizzato dalla stabilità delle specie, l'ordine, l'equilibrio, la gerarchia, quale è presentato dallo spirito greco? O si deve piuttosto vedere nella lotta degli Uranidi il processo di sostituzione degli dèi ellenici alle divinità del substrato pre-ellenico?

24. *Zeus*

Comunque si spieghino queste creazioni aberranti, è un fatto che Urano scomparve dal culto prima dei tempi storici, e fu sostituito da Zeus, che rivela chiaramente nel nome l'essenza celeste. Come Dyaus, Zeus conserva i valori onomastici «splendore» e «giorno» (cfr. il sanscrito *div*, «splendere, giorno»; i Cretesi chiamavano il giorno *dia*),[177] ed etimologicamente è affine tanto a *dios* che al latino *dies*. Ma evidentemente il suo dominio non va limitato a quel che si chiama abusivamente «il cielo sereno, luminoso, splendente», considerando le sue funzioni meteorologiche come sviluppi ulteriori o influenze estranee. Il fulmine era l'arma di Zeus, e i luoghi colpiti dal fulmine, Enelysia, erano a lui consacrati. I titoli di Zeus sono trasparenti e attestano tutti, più o meno direttamente, le sue relazioni con la tempesta, la pioggia e la fertilità. Così è chiamato Ombrios e Hyettios (piovoso), Urios (colui che manda i venti favorevoli), Astrapios (che fulmina), Bronton (il tonante) ecc. Lo chiamavano Georgos (agricoltore) e Chtonios,[178] perché comanda la pioggia e garantisce la fertilità dei campi. Perfino il suo aspetto animalesco (Zeus Lykaios, in forma di lupo, a cui si facevano sacrifici umani)[179] si spiega con la magia agricola (i sacrifici avvenivano in periodi di siccità, di sinistri meteorologici ecc.).

[177] Macrobio, *Saturn.*, I, 15, 14; cfr. Cook, *Zeus*, I, pp. 1 sgg.

È stato osservato da molto tempo che Zeus, quantunque divinità suprema del pantheon greco, ha un numero minore di feste e un culto ridotto in confronto ad altri dèi, e sono state proposte varie spiegazioni dell'anomalia.[180] In realtà, come ogni divinità celeste, Zeus non sempre è presente nella vita religiosa; tuttavia domina due settori importanti: l'agricoltura e l'espiazione. Tutto quel che assicura un buon raccolto (meteorologia, pioggia) e tutto quel che purifica dai peccati cade sotto la giurisdizione celeste. La «purificazione» e l'«iniziazione» per mezzo del fulmine o di ciò che rappresenta il fulmine (rombo, pietra del tuono) sono riti arcaici (§ 12) che dimostrano non soltanto l'antichità delle divinità celesti ma anche l'antichità dei loro aspetti drammatici e burrascosi. Affascinati dall'etimologia di *Diēus, molti studiosi dimenticano troppo facilmente l'unità strutturale dell'intuizione arcaica delle divinità uraniche. Zeus è, naturalmente, Sovrano, ma ha conservato più nettamente di altri dèi celesti il suo carattere di «Padre». È Zeus patér (cfr. Dyaus pitar, Juppiter), archetipo del capofamiglia patriarcale. Le concezioni sociologiche delle etnie ariane si riflettono nel suo profilo di *pater familias*. Questa funzione spiega Zeus Ktēsios, l'*Hausvater* che gli Elleni hanno portato con sé in tutte le loro migrazioni, rappresentandolo come un vero genio domestico, sotto forma di serpente. «Padre» e «Sovrano», Zeus diventa nel modo più naturale la divinità della *polis*, Zeus Polienos, e i re ricevono da lui la loro autorità. Ma questa polimorfia può sempre ridursi a una stessa struttura: la supremazia spetta al Padre, cioè al Creatore, l'artefice di tutte le cose. Questo elemento

[178] Cfr. Esiodo, *Le opere e i giorni*, v. 465.
[179] Cfr. Nilsson, *Geschichte*, I, pp. 371 sgg.
[180] Cfr. *ibid.*, I, p. 369.

creatore è evidente in Zeus, non sul piano cosmogonico (dato che non fu lui a creare l'Universo), ma sul piano biocosmico: Zeus comanda le fonti della fertilità, è padrone della pioggia. È «creatore», in quanto «fecondatore» (talvolta è anch'egli un toro; cfr. il mito di Europa). Ora questa «creazione» di Zeus deriva anzitutto dall'intero dramma meteorologico, e specialmente dalla pioggia. La sua supremazia ha carattere insieme paterno e sovrano: garantisce il buon andamento della famiglia e della Natura, da una parte, mediante le sue forze creatrici, dall'altra, con la sua autorità di custode delle norme.

25. *Juppiter, Odino, Taranis ecc.*

L'italico Juppiter, come Zeus, era adorato sulle alture. La montagna cumula un simbolismo multiplo (§ 31): è «alta», è più vicina al cielo, è il luogo ove si radunano le nuvole e donde si scatena il tuono. L'Olimpo fu indubbiamente un monte fortunato; ma Zeus, come Juppiter, era presente sopra ogni collina. I soprannomi di Juppiter sono eloquenti come quelli di Zeus: Lucelius, Fulgur, Fulgurator. La quercia era consacrata a Juppiter (come a Zeus), essendo l'albero più spesso colpito dal fulmine. La quercia del Campidoglio apparteneva a Juppiter Feretrius, *qui ferit*, «colui che colpisce», chiamato anche Juppiter Lapis e rappresentato da un selcio. Come tutti gli dèi celesti, Juppiter puniva col fulmine, e puniva anzitutto i mancatori di parola, quelli che violavano un patto. Juppiter Lapis consacrava i patti internazionali; il feciale uccideva un porco col selcio sacro e proclamava: «Se il popolo romano viola il patto, che Juppiter lo colpisca come io colpisco ora questo maiale con la pietra!» Juppiter era la divinità suprema, il Sovrano assoluto; Juppiter omnipotens, Juppiter Optimus Maximus. Questi titoli sopravvivono anche nei testi letterari: *summe deum regnator*;[181] *meus, pater, deorum regnator, architectus omnibus*,[182] *deum regnator nocte caeca caelum e conspectu abstulit*[183] ecc. Da vero Sovrano cosmico qual è, Juppiter interviene nella storia non con la forza fisica

[181] Nevio, fr. 15.
[182] Plauto, *Amphitr.*, 44 sgg.
[183] Accio, fr. 33.

militare, come Marte, ma col prestigio della sua magia. Dumézil[184] ha messo in luce questa magia di Juppiter, ricordando un episodio della storia romana; quando i Sabini, già padroni del Campidoglio, minacciavano di annientare col panico l'esercito romano, Romolo implorò Juppiter: «Fa' cessare il terrore dei Romani, ferma la loro vergognosa fuga!» In quell'istante, come per miracolo, tornò loro il coraggio, contrattaccarono e vinsero.[185] Juppiter era intervenuto in maniera «magica», agendo direttamente sulle loro energie spirituali.

Parlando della religione dei Senoni, Tacito ricorda[186] la credenza di quella nazione germanica in un dio supremo, *regnator omnium deus*, senza tramandarcene il nome.[187] I Germani, sempre secondo Tacito, adoravano anzitutto Mercurio e Marte, cioè Wothan (*Wōthanaz, Odino nordico) e Týr *Tīwaz; antico alto-tedesco Zīo; anglosassone Tio; da **tīwaz*, corrispondente a *Dieūs, *deivos, divus*, col senso generico di «dio»). In *Tīwaz è stato visto il *regnator omnium deus*,[188] l'antichissimo dio germanico del cielo. Thórr (Donar; *Thunraz) è, come Indra e Juppiter, un dio della tempesta e del combattimento. La distinzione fra Urano che *lega* i suoi avversari e *conosce l'avvenire* (avverte Kronos del pericolo che lo minaccia) e Zeus che *lotta* «eroicamente» con i suoi fulmini, o fra il «mago» Varuṇa e il guerriero Indra, la ritroviamo, con le varianti inevitabili, anche nella mitologia germanica. Thórr è per eccellenza il campione degli dèi, l'archetipo degli dèi germanici; Odino, benché implicato anch'egli in combattimenti innumerevoli, vince senza sforzo grazie alla sua «magia» (ubiquità, metamorfosi, facoltà di paralizzare l'avversario con la paura, «legandolo»). Come ha dimostrato Dumézil,[189] qui si trova conservato il dittico arcaico indo-ariano del «sovrano magico» e del «sovrano eroe», dotati di energia fisica e spirituale.[190]

[184] Dumézil, *Mitra-Varuṇa*, p. 33; Id., *Jupiter, Mars, Quirinus*, p. 81.
[185] Plutarco, *Romolo*, 18; Tito Livio, I, 12.
[186] *Germania*, 39.
[187] Cfr. Closs, *Die Religion des Semnonenstammes, passim.*
[188] Per esempio, Hommel, *Die Hauptgottheiten der Germanen bei Tacitus.*
[189] Dumézil, *Dieux des Germains*, pp. 19 sgg.
[190] Ritroviamo lo stesso dittico nella mitologia babilonese. Ea, divinità delle acque e della sapienza, non lotta «eroicamente» con i mostri primordiali Apsu e Mummu, ma li «lega» con incantesimi magici, per poi ucciderli (*Enuma Elish*, I, 60-74). Marduk, dopo che l'assemblea degli dèi l'ebbe investito delle prerogative sovrane assolute (appartenute fino allora al dio celeste Anu; *ibid.*, IV, 4 e 7) e gli conferì lo scettro, il trono e il *palū* (IV, 29), ingaggia combatti-

Ci troviamo dunque, con Odino (Wodan) e Thórr (Donar), di fronte a due dèi uranici, completati dai prestigi specializzati di questi due tipi di sovranità e notevolmente modificati da influenze e processi laterali diversi. Odino (Wodan), in particolare, è un caso difficile che si sottrae a ogni definizione troppo semplificatrice. Si è evoluto su piani multipli, appropriandosi gli attributi di divinità agricole e di divinità della fecondità, diventando così un dio ctonio-funebre, capo delle anime degli eroi trapassati. Le analogie fra religione wodanista e sciamanismo dei nomadi dell'Asia del Nord e Nord-Ovest furono, in questi ultimi tempi, sottolineate sempre più solidamente.[191] Wodan è «il grande sciamano» che resta sospeso per tre notti all'albero del Mondo[192] e scopre le rune, acquistando così i suoi poteri magici (indubbiamente si allude a un rito iniziatico). Perfino il suo nome rivela il padrone del *Wut*, il *furor religiosus* (*Wodan, id est furor*; Adam von Bremen). L'ebbrezza esuberante, l'eccitamento mantico, l'educazione magica delle scuole scaldiche, tutto questo trova analogie nelle tecniche sciamaniste; ciò non significa, in ogni caso, che Odino-Wodan sia una divinità estranea ai Germani (come spesso si tentò di dimostrare), significa semplicemente che la sua «specializzazione» ulteriore l'ha obbligato ad appropriarsi di vari privilegi, rassomigliando così ai tipi divini esotici.

I Celti conoscevano Taranis, senza dubbio un dio del cielo burrascoso (dalla radice celtica *taran* = tuonare; cfr. l'irlandese *torann*, «tuono»). Il baltico Perkūnas (*perkunās* = lampo) e il proto-slavo Perun (cfr. il polacco *piorum* = lampo) sono anch'essi dèi celesti supremi, che si manifestano soprattutto nell'uragano. I loro nomi sono stati avvicinati alla divinità vedica Parjanyas, al germanico Fjörgyn, madre di Thórr, e recentemente a Phorkys, padre delle Pleiadi.[193] Nel loro nome (**perkus*, *quercus*) e nel loro culto, queste divinità uraniche rivelano strette relazioni con la quercia e con certi uccelli annunciatori del tempo (uccelli annunciatori della tempesta o della primavera).[194] Ma, almeno nella loro forma storica, ci rivelano una «specializzazione» spiccata; sono, anzitutto, divinità della tempesta, dominano le stagioni, portano la pioggia, e come tali presiedono alla fertilità. La quercia di Dodona era consacrata a Zeus, ma accanto a essa c'erano le colombe sacre, simboli della grande Madre tellurica, e questo indica un'antica ierogamia del dio celeste della tempesta con la Grande Dea della fecondità, fenomeno che ritroveremo su larga scala.

mento col mostro marino Tiamat. Assistiamo realmente a una lotta «eroica». Tuttavia l'arma principale di Marduk rimane la «rete», «dono di suo padre Anu» (IV, 49; nel cap. I, 83 Marduk è figlio di Ea, ma la sua paternità, quale che sia, è dell'essenza della sovranità magica). Marduk «lega» Tiamat (IV, 95), lo «incatena» e lo uccide (IV, 104). Incatena anche tutti gli dèi e i demoni che avevano aiutato Tiamat e li getta nelle prigioni e nelle caverne (IV, 111-14, 117, 120). Marduk acquista la sovranità con la sua lotta eroica, ma conserva anche le prerogative della sovranità magica.

[191] Cfr. Closs, *op. cit.*, p. 665, e nota 62.

[192] *Hāvamāl*, str. 139-141.

[193] Krappe, *Les Péléiades*.

26. *Dèi della tempesta*

La «specializzazione» delle divinità celesti e delle divinità dell'uragano e della pioggia, come l'accentuazione dei loro poteri fecondatori, si spiega in gran parte con la struttura passiva delle divinità uraniche, e con la loro tendenza a cedere il posto ad altre ierofanie più «concrete», più nettamente personificate, implicate in modo più diretto nella vita quotidiana degli uomini. È questo un destino che deriva anzitutto dalla trascendenza del cielo e dalla progressiva «sete di concreto» dell'uomo. Il processo di «evoluzione» delle divinità celesti è alquanto complesso; per facilitarne l'esposizione, distingueremo due linee di sviluppo: 1) il Dio del cielo, padrone del mondo, sovrano assoluto (despota), custode delle leggi; 2) il Dio del cielo creatore, il maschio per eccellenza, sposo della Grande Dea tellurica, distributore della pioggia. È inutile precisare che in nessun luogo s'incontra uno dei due tipi allo stato puro, che le linee di sviluppo non sono mai parallele, ma si intersecano continuamente, che il «Sovrano» è contemporaneamente distributore di piogge, e che il «fecondatore» è anch'egli un despota. Ma possiamo affermare senza esitazione che il processo di specializzazione tende a delimitare con sufficiente esattezza le giurisdizioni dei due tipi divini.

Come esempio caratteristico della prima classe – i sovrani e i custodi delle leggi – citiamo T'ien, Varuṇa, Ahura Mazdā. La se-

[194] Cfr. Harrison, *Themis*, pp. 94 sgg.

conda classe – quella dei «fecondatori» – è morfologicamente più ricca. Ma in tutte le figure che si raccolgono sotto questo titolo, notiamo le costanti seguenti: la ierogamia con la Dea Terra; il tuono, la tempesta e la pioggia; le relazioni rituali e mistiche col toro. Fra gli dèi della seconda classe – «fecondatori» ma anche «dèi della tempesta» – si possono citare Zeus, Min e il dio ittita, ma anche Parjanya, Indra, Rudra, Hadad, Ba'al, Juppiter Dolichenus, Thórr; in breve i cosiddetti dèi della tempesta. Ciascuna delle divinità citate ha naturalmente la sua «storia», che la distingue più o meno nettamente dal suo vicino nella serie; nella loro «composizione», come si dice con visione chimica della mitologia, entrano diverse componenti. Ma ci rappresenteremo tutto questo più chiaramente quando studieremo anche la «forma» del dio, e non soltanto la sua «forza». Per ora, in questo paragrafo, ci occuperemo anzitutto dei loro elementi d'unità, delle loro valenze comuni. I più importanti sono: la forza generatrice (onde la relazione col toro, rappresentando spesso la Terra sotto forma di vacca), il tuono e la pioggia; in una parola, le epifanie della forza e della violenza, molle indispensabili delle energie che garantiscono la fertilità biocosmica. Le divinità dell'atmosfera sono, senza dubbio, specializzazioni delle divinità celesti; ma la specializzazione, per eccessiva che sia, non giunge ad abolire il loro carattere uranico. Siamo così condotti a classificare le divinità cosiddette della tempesta accanto alle divinità celesti propriamente dette; nelle une e nelle altre troviamo gli stessi prestigi e gli stessi attributi.

Prendiamo, ad esempio, il caso di Parjanya, divinità indiana dell'uragano. La sua struttura celeste è evidente: Parjanya è figlio di Dyaus[195] ed è talvolta confuso con lui, ad esempio quando è ritenuto sposo di Pṛthivī, dea della Terra.[196] Parjanya regna sulle acque e su tutti gli esseri viventi,[197] manda le piogge,[198] assicura la fecondità degli uomini, degli animali e della vegetazione,[199] e di fronte agli uragani che scatena, trema l'Universo intero.[200] Più dinamico e più concreto di Dyaus, Parjanya conserva con maggior successo il suo rango nel pantheon indiano. Ma questo rango non è più supremo: Parjanya non «sa» più tutto, come Dyaus, e non è sovrano come Varuṇa. Non solo la specializzazione ha limitato il suo dominio, ma, nel suo stesso dominio, non è invulnerabile. Un'altra ierofania della tempesta e dell'energia fecondatrice potrà sostituirlo, appena lo esigono nuovi rituali e nuove creazioni mitiche.

[195] *Ṛgveda*, VII, 102, 1.
[196] *Atharva Veda*, XII, 1, 12, 42.
[197] *Ṛgveda*, VII, 101, 2.
[198] *Ibid.*, V, 83; VII, 101-02.
[199] *Ibid.*, V, 83, 1; VI, 52, 16; VII, 101, 1-2.
[200] *Ibid.*, V, 83, 2.

Questo avviene appunto nei tempi vedici: Parjanya impallidisce di fronte a Indra, il più popolare degli dèi vedici (nel solo *Ṛgveda* non meno di 250 inni sono a lui dedicati, contro dieci a Varuṇa, e 35 a Mitra, a Varuṇa e agli Adityas insieme). Indra è l'«eroe» per eccellenza, guerriero temerario di energia indomabile, vincitore del mostro Vṛtra (che aveva sequestrato le acque), instancabile bevitore di *soma*. Quali che siano le interpretazioni proposte, non è possibile dissimulare le valenze cosmiche di Indra e la sua vocazione demiurgica. Indra ricopre il Cielo,[201] è più grande della Terra intera,[202] porta il Cielo come diadema,[203] e può inghiottire quantità spettacolose di soma; non tracannò forse tre laghi in un sorso?[204] Ebbro di soma, uccide Vṛtra, scatena uragani, fa tremare l'orizzonte. Tutte le azioni di Indra traboccano di forza e di baldanza; è una realizzazione viva della vita esuberante, dell'energia cosmica e biologica; fa circolare la linfa e il sangue, vivifica i germi, apre libero corso alle acque e dischiude le nuvole. Il fulmine (*vajra*) è l'arma con cui uccise Vṛtra, e i Marut, divinità minori dell'uragano, il cui capo è Indra, possiedono anch'essi quest'arma divina. «Nati dal riso del fulmine»,[205] i Marut sono invocati a più riprese, affinché non scaglino i loro «proiettili»[206] sugli uomini e sul bestiame e non li uccidano.[207]

L'uragano è, per eccellenza, scatenamento potente di forze creatrici; Indra versa le piogge e comanda a tutte le umidità, essendo insieme il dio della fecondità[208] e l'archetipo delle forze genita-

[201] *Ṛgveda*, VI, 8-9.
[202] *Ibid.*, I, 102, 8; III, 32, 11.
[203] *Ibid.*, I, 173, 6.
[204] *Ibid.*, VI, 17, 11.
[205] *Ibid.*, I, 23, 12.
[206] *Ibid.*, VII, 56, 9.
[207] *Ibid.*, V, 55, 9; VII, 56, 17 ecc.
[208] Cfr. Hopkins, *Indra as God of Fertility*.

li.[209] È *urvāvapati*, «padrone del campo», e *sīrapati*, «padrone dell'aratro», è «il toro della terra»,[210] il fecondatore dei campi, degli animali e delle donne.[211] «È Indra che procrea gli animali»,[212] negli sposalizi viene invocato perché dia dieci figli alla sposa,[213] e innumerevoli invocazioni[214] alludono alla sua forza generatrice inesauribile. Tutti gli attributi e tutti i prestigi di Indra sono solidali, e i domini che regge si corrispondono. Si tratti di fulmini che colpiscono Vṛtra e liberano le acque, o dell'uragano che precede la pioggia, o delle bevute di soma in quantità favolose, o della fecondazione dei campi, o delle sue gigantesche potenzialità erotiche, siamo continuamente di fronte a un'epifania della forza vitale. Il suo minimo gesto scaturisce da esuberanza, perfino la sua iattanza e la sua vanagloria. Il mito di Indra esprime mirabilmente l'unità profonda esistente fra tutte le manifestazioni plenarie della vita. La dinamica della fecondità è la stessa per tutti i livelli cosmici, e spesso il linguaggio rivela tanto la solidarietà di tutti gli strumenti di fecondazione, come la loro discendenza comune: etimologicamente *varṣa*, «pioggia», è vicina a *vṛṣan*, «maschio». Indra agita incessantemente le forze cosmiche, facendo circolare l'energia biospermatica nell'Universo intero; le riserve della sua vitalità sono inesauribili, e le speranze dell'uomo si basano su questo serbatoio.[215] Ma Indra non è *creatore*: dà impulso in ogni dove alla vita e la diffonde vittoriosamente nell'Universo tutto, ma *non fa* la vita. La funzione creatrice appartenente a ogni divinità uranica si è «specializzata» in Indra come missione generatrice e vivificante.

[209] *Ṛgveda*, VI, 46, 3, lo chiama *sahasramuṣka*, «dai mille testicoli».
[210] *Atharva Veda*, XII, 1, 6.
[211] Cfr. Meyer, *Trilogie*, III, pp. 154 sgg.
[212] *Maitr. S.*, II, 5, 3.
[213] *Hiranyakecin-Gṛhyasūtra*, I, 6, 20, 2.
[214] Cfr. Meyer, *op. cit.*, III, pp. 164 sgg.
[215] Questa presentazione sommaria della ierofania di Indra, quale ci è rivelata soprattutto nel mito, non esaurisce la sua funzione nella religione indiana. Ogni figura divina è implicata in innumerevoli riti, sui quali non possiamo diffonderci in questo paragrafo. (Così, per esempio, bisognerebbe ricordare che Indra e il suo seguito di Marut sono gli archetipi delle «società d'uomini» indo-ariane, composte di giovani che subiscono certe prove durante l'iniziazione; cfr. Wikander, *Der arische Männerbund*, Lund 1938, pp. 75 sgg.). Questa precisazione vale anche per tutte le divinità che ricordiamo.

27. *I Fecondatori*

Indra è paragonato continuamente a un toro.[216] La sua replica iranica, Verethragna, compare a Zarathustra sotto forma di toro, stallone, montone, capro, cinghiale,[217] «altrettanti simboli dello spirito maschio e combattivo, delle forze elementari del sangue».[218] Talvolta anche Indra è chiamato montone (*meša*).[219] Queste medesime epifanie animali si trovano anche per Rudra, divinità preariana, assimilata da Indra. Rudra è il padre dei Marut, e in un inno[220] si ricorda che «il toro Rudra li creò nella chiara mammella di Pṛśni». Nella sua forma taurina, la divinità generatrice celeste si unì con una dea-vacca di proporzioni cosmiche. Pṛśni è uno dei suoi nomi, Sabardughā è un altro, ma si tratta sempre di una vacca che procrea tutto. Il *Ṛgveda* (III, 38, 8) parla di «una vacca *viśvarūpa* che vivifica ogni cosa»; nell'*Atharva Veda* (X, 10) la vacca si unisce successivamente con tutti gli dèi e procrea su tutti i piani cosmici; «gli dèi vivono della vacca e gli uomini anche, e la vacca è diventata questo Universo, vasto come l'impero del sole».[221] Aditi, madre delle divinità supreme Aditya, è rappresentata anch'essa come una vacca.[222]

Questa «specializzazione» genitale-taurina della divinità dell'atmosfera e della fertilità non si presenta soltanto in campo indiano; la ritroviamo anche in un'area afro-eurasiatica molto estesa. Ma notiamo fin d'ora che simile «specializzazione» rivela anche influenze esterne; influenze di carattere sia etnico (gli elementi «del Sud», di cui parlano gli etnologi), sia religioso. Indra, per esempio, presenta tracce di influenze extra-ariane (Rudra), ma (cosa che per ora ci interessa anche più) la sua personalità fu modificata e accresciuta da elementi che non gli appartengono come dio della pioggia, dell'uragano e della fecondità cosmica. Le sue relazioni

[216] Cfr. i testi riuniti da Oldenberg, *Religion des Veda* (2ª ed.), p. 74; Hillebrandt, *Vedische Mythologie* (2ª ed., 1929), vol. II, p. 148.
[217] Per esempio, *Yašt*, XIV, 7-25.
[218] Benveniste e Renou, *Vṛtra et Vṛthragna*, p. 33.
[219] Cfr. *Ṛgveda*, I, 51, 1.
[220] *Ibid.*, II, 34, 2.
[221] *Atharva Veda*, X, 10, 34.
[222] Cfr. Oldenberg, *op. cit.*, p. 205.

col toro e col soma, per esempio, gli conferiscono prestigi lunari.[223] La luna regna sulle acque e sulle piogge e distribuisce la fecondità universale (§§ 49 sgg.); le corna del toro sono state assimilate molto presto alla falce lunare. Torneremo fra breve su tutti questi complessi culturali. Teniamo presente tuttavia che *la specializzazione genitale obbliga le divinità celesti ad assorbire nella loro personalità tutte le ierofanie che abbiano relazione diretta con la fecondità universale*. Necessariamente, accentuando le proprie funzioni meteorologiche (tempesta, fulmine, pioggia) e generatrici, un dio celeste non soltanto diventa il paredro della Grande Madre ctonio-lunare, ma assimila i suoi attributi; nel caso di Indra, il soma, il toro, e forse anche certi aspetti dei Marut (in quanto questi ipostatizzano le anime erranti dei morti).

Il toro e il fulmine furono molto anticamente (fin dal 2400 a.C.) simboli congiunti delle divinità atmosferiche.[224] Il muggito del toro fu assimilato, nelle civiltà arcaiche, all'uragano e al tuono;[225] l'uno e l'altro erano epifanie della forza fecondatrice. Per questo li incontriamo costantemente nell'iconografia, nei riti e nei miti di tutte le divinità atmosferiche della zona afro-eurasiatica. Nell'India pre-ariana, il toro era presente nelle civiltà protostoriche di Mohenjodaro e del Beluchistan. «I giochi di tori», che ancora durano nel Deccan e nell'India nel Sud,[226] esistevano nell'India pre-vedica nel III millennio a.C. (sigillo di Chauhudaro, del 2500 circa a.C.). I pre-Dravidi, i Dravidi e gli Indo-Ariani, tutti hanno venerato il toro, sia come epifania del dio genitale-atmosferico, sia come uno dei suoi attributi. Immagini taurine abbondano nei templi di Śiva, che ha per veicolo (*vāhana*) il toro Nandin. La parola canarese *Kō*, bovino, significa anche cielo, fulmine, raggio di luce, acqua, corno, monte.[227] Il complesso religioso cielo-fulmine-fecondità vi si conserva nel modo più completo. Il tamilico *Kō(n)* ha il senso di «divinità», ma il plurale *Kōn-ār* significa «vaccari».[228] È possibile che vi sia una relazione fra queste parole dravidiche

[223] Cfr. Koppers, *Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen*, pp. 338 sgg.
[224] Cfr. Malten, *Der Stier in Kult und mythischen Bild*, pp. 110 sgg.
[225] Cfr. il *bull-roarer* degli Australiani.
[226] Autran, *Préhistoire du Christianisme*, I, pp. 100 sgg.
[227] *Ibid.*, p. 99.
[228] *Ibid.*, p. 96.

e il sanscrito *gōu* (indoeuropeo *g"ōu*), e il sumerico *gu(d)*, che significa insieme «toro» e «potente, coraggioso».[229] È bene ricordare l'origine comune dei nomi greco-latini e semitici del toro: l'assiro *shūru*, l'ebraico *shōr*, il fenicio *thór* ecc. e il greco *tauros*, il latino *taurus*; il che conferma l'unità del complesso religioso.

Nell'Iran, sacrifici di tori erano frequenti, e Zarathustra li combatté instancabilmente.[230] A Ur, nel III millennio, il dio dell'atmosfera era rappresentato come un toro,[231] e «il dio per il quale si giura» (cioè, in origine, un dio celeste) era tauromorfo nell'antica Assiria come in Asia Minore.[232] A questo proposito è estremamente significativa la supremazia raggiunta dagli dèi dell'uragano, del tipo Tesup, Hadad, Ba'al, nei culti paleo-orientali. È bene fermarsi ancora un poco su queste divinità. Non conosciamo il nome del dio supremo degli Ittiti, sposo della dea di Arinna; si era pensato, a torto, che fosse Zashḫapunah.[233] Il suo nome si scriveva con due ideogrammi di origine babilonese, U e IM. La lettura di questo ideogramma in lingua luvia era Dattash, e gli Hurriti lo chiamavano Tesup. Era un dio del cielo e dell'uragano, dei venti e del fulmine.[234] I suoi titoli mettono in rilievo il suo prestigio celeste e il suo rango di sovrano assoluto: «Re del Cielo», «Signore del paese di Hatti». L'epiteto più frequente è «potentissimo», e suoi simboli sono il fulmine, l'ascia o la clava.[235]

Ricordiamo che in tutte le civiltà paleo-orientali la «potenza» era simboleggiata specialmente dal toro; in accadico «rompere il corno» equivaleva a «spezzare la potenza».[236] Il dio di Arinna era rappresentato anch'egli in forma di toro (si sono ritrovate le sue immagini in tutti i templi) e il toro era il suo animale sacro. Nei testi, i due tori mitici, Serish e Hurrish, sono consacrati a lui[237] o, secondo alcuni studiosi,[238] sono addirittura suoi figli. Il solo

[229] Sul tema *g"ou* cfr. Nehring, *op. cit.*, pp. 73 sgg.
[230] *Yasna*, 32, 12, 14; 44, 20 ecc.
[231] Malten, *op. cit.*, p. 103.
[232] *Ibid.*, p. 120.
[233] Furlani, *La religione degli Ittiti*, p. 35; contro, Dussaud, *Les Religions des Hittites*, p. 343.
[234] In accadico l'ideogramma IM aveva i valori di *zunnu*, «pioggia», *sharu*, «vento», *remanu*, «tuono»; cfr. Jean, *La religion sumérienne*, p. 101.
[235] Furlani, *op. cit.*, p. 36.
[236] Cfr. Autran, *op. cit.*, p. 74.
[237] Götze, *Kleinasien*, p. 133.
[238] Malten, *op. cit.*, p. 107.

mito conosciuto è quello della sua lotta col serpente Illuyankash,[239] dove incontriamo lo stesso tema: lotta della divinità dell'uragano e della fertilità con un mostro rettile (Indra-Vṛtra, Zeus-Tifone; il prototipo è Marduk-Tiamat). Bisogna inoltre segnalare la moltitudine di epifanie locali di questo dio; nel trattato di Suppiluliumash sono citati 21 U,[240] e questo conferma il loro carattere autoctono in tutte le regioni abitate da Ittiti. U era un dio popolare in tutta l'Asia Minore e occidentale, invocato sotto vari nomi.

I Sumero-Babilonesi lo conoscevano sotto il nome di Enlil e di Bēl. Benché fosse il terzo nella serie degli dèi cosmici, era il più importante di tutto il pantheon; era figlio di Anu, la suprema divinità celeste. Qui di nuovo ricorre il fenomeno del passaggio da *deus otiosus* celeste a dio attivo e fecondatore. Il suo nome, in sumero, significa «Signore del vento impetuoso» (*lil*, «vento vigoroso, uragano»). Viene anche chiamato *lugal amaru*, «divinità del vento e dell'uragano», e *ūmu*, «tempesta», *En-ug-ug-ga*, cioè «padrone degli uragani».[241] Parimenti Enlil comanda alle acque; fu lui che provocò il diluvio universale. È chiamato «il potente», *alim*, il dio dal corno, il Padrone dell'Universo, il Re del cielo e della terra, il padre Bēl, il grande guerriero ecc.[242] Sua moglie è Ningalla, «la grande vacca», *umum rabētum*, «la Grande Madre», invocata in generale col nome di Bēltu o Bēlit, «Padrona».[243] La sua origine celeste e la sua funzione meteorologica sono confermate anche dal nome del suo tempio a Nippur, «la Casa della Montagna».[244] La «Montagna» seguita a essere il simbolo della divinità celeste suprema, anche quando quest'ultima si specializza come divinità della fecondità e della sovranità.

A Tell Khafage, nel santuario più antico finora conosciuto, l'immagine del toro si trova accanto a quella della Dea madre.[245] Il dio El, che occupa un posto preminente nel pantheon paleo-fenicio, era chiamato «toro» (*shor*) e anche El «toro misericordioso».[246] Ma questo dio fu soppiantato, in epoca tarda, da Ba'al, «Padrone,

[239] Furlani, *op. cit.*, pp. 87 sgg.; Dussaud, *op. cit.*, pp. 345 sg.
[240] Furlani, *op. cit.*, p. 37.
[241] Id., *Religione babilonese-assira*, I, p. 118.
[242] *Ibid.*, pp. 118 sgg.
[243] *Ibid.*, p. 120.
[244] *Ibid.*, p. 121.
[245] Autran, *op. cit.*, I, p. 67.
[246] Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra* (2ª ed.), p. 95.

Signore», nel quale Dussaud vede giustamente il dio Hadad.[247] L'equivalenza Ba'al-Hadad è confermata anche dalle tavolette di el-Amarna.[248] Hadad fa udire la sua voce nel tuono, scaglia il fulmine e distribuisce la pioggia. I proto-Fenici paragonavano Hadad a un toro; i resti recentemente decifrati evocano «la forza di Ba'al (cioè Hadad) che ha colpito con le corna Mot, come i tori selvatici...»[249] E nel mito «la Caccia di Ba'al», la morte di Ba'al è paragonata alla morte di un toro: «Così cadde Ba'al... come un toro».[250] Non è per nulla sorprendente che Ba'al-Hadad abbia una paredra (Anat, Ashtart), e che suo figlio, Aliyan, sia una divinità dell'acqua, della fecondità e della vegetazione.[251] A Ba'al-Hadad si sacrificavano tori (cfr. la famosa scena fra Elia e i profeti di Ba'al sul Carmelo). L'assiro Bēl, continuatore di Anu e di Enlil, è chiamato «Toro divino»; qualche volta è chiamato ^{d}Gu, «il bovino», o «il grande caprone».[252]

La solidarietà dei simboli «genitali» e «celesti» in tutti questi tipi di divinità dell'uragano è notevole. Spesso Hadad, rappresentato in forma di toro, porta il simbolo del fulmine.[253] Ma talvolta il fulmine assume l'aspetto di corna rituali.[254] Il dio Min, prototipo del dio egiziano Amon, era parimenti qualificato come «toro di sua Madre» e «Grande Toro» (*Ka wr*). Il fulmine era uno dei suoi attributi, e la sua funzione pluvio-genitale è manifesta nell'epiteto che gli veniva dato: «Colui che lacera la nuvola piovosa». Min non era una divinità autoctona, gli Egiziani sapevano che era venuto con la sua paredra, la vacca Hathor, dal paese di Pwnt, cioè dall'Oceano Indiano.[255] Per chiudere questa rapida esposizione di una documentazione eccezionalmente abbondante, notiamo che, in forma di toro, Zeus rapì Europa (epifania della Madre), si unì ad Antiope e tentò di far violenza a sua sorella Demetra. E a Creta si leggeva uno strano epitaffio: «Qui giace il grande bovino che si chiama Zeus».

[247] Id., *Mythologie phénicienne*, pp. 362 sgg.; Id., *Le Vrai nom de Ba'al*, *passim*; Id., *Les Découvertes*, pp. 98 sgg.
[248] Id., *Mythologie*, p. 362.
[249] Id., *Sanctuaire*, p. 258.
[250] Id., *Le vrai nom*, p. 19.
[251] Id., *Mythologie*, pp. 370 sgg.; *Découvertes*, pp. 115 sgg.
[252] Dara-gal; Autran, *op. cit.*, I, pp. 69 sgg.
[253] Ward, *Seal Cylinders*, p. 399.
[254] Autran, *op. cit.*, I, p. 89.
[255] Cfr. Autran, *La Flotte à l'enseigne du Poisson*, pp. 40 sgg.

28. *Lo Sposo della Grande Madre*

Come abbiamo visto, il complesso Cielo piovoso-Toro-Grande Dea era uno degli elementi di unità di tutte le religioni protostoriche della zona euro-afro-asiatica. Certamente l'accento cade sulla funzione generatrice-agraria del dio tauromorfo dell'atmosfera. In Min, Ba'al, Hadad, Tesup e altri dèi taurini del fulmine, sposi della Grande Dea, si venerava, in primo luogo, non il carattere celeste, ma la possibilità fecondatrice. La loro sacralità deriva dalla ierogamia con la Grande Madre agraria; la loro struttura celeste è valorizzata nella sua funzione generatrice. Il cielo è, anzitutto, la regione ove «mugge» il tuono, ove si ammassano le nuvole e si decide la fertilità dei campi, vale a dire la regione che garantisce la continuità della vita sulla terra. La trascendenza del cielo è intesa soprattutto nella sua modalità meteorologica, e la sua «potenza» equivale a un serbatoio illimitato di germi. Talvolta l'equivalenza si rivela anche nel linguaggio; il sumerico *me* indica «l'uomo, il maschio» e, insieme, «il cielo». Gli dèi meteorologici (fulmine, uragano, pioggia) e generatori (toro) perdono la loro autonomia celeste, la loro sovranità assoluta. Ognuno di loro è accompagnato, spesso dominato, da una Grande Dea: da lei dipende, in ultima analisi, la fecondità universale. Questi dèi non sono più creatori cosmogonici, come le divinità celesti primordiali, ma fecondatori e procreatori nell'ordine biologico. La ierogamia diventa la loro funzione essenziale. Per questo li incontriamo così spesso in tutti i culti della fecondità e, specialmente, in quelli agrari; tuttavia, non vi rappresentano mai la parte principale, che spetta o alla Grande Madre o a un «figlio», divinità della vegetazione, che muore e risuscita periodicamente.

La «specializzazione» delle divinità celesti finì col modificare radicalmente il loro profilo; abbandonando la trascendenza, diventando «accessibili» e, in quanto tali, indispensabili alla vita umana, trasformandosi da *deus otiosus* in *deus pluviosus* taurino e generatore, questi dèi assimilano continuamente funzioni, attributi e prestigi che erano loro estranei, e dei quali, nella loro superba trascendenza celeste, non si curavano.[256] Poiché tendevano – come

[256] Assistiamo anche al fenomeno inverso: un dio locale, diventato, grazie alla «storia», dio supremo, si appropria dei prestigi della divinità celeste. Assur, divinità protettrice della città omonima, prende a prestito gli attributi del Creatore, del Sovrano, e così passa al rango di dio del cielo; cfr. Tallqvist, *Der assyrische Gott* (Helsinki 1932), pp. 40 sgg. *Enuma Elish*, che si leggeva a Babilonia il quarto giorno dell'anno nuovo, alla presenza di Marduk, si leggeva in Assiria davanti alla statua di Assur; Labat, *Le poème de la création* (Paris 1935), p. 59.

tutte le «forme» divine – a concentrare intorno a sé tutte le manifestazioni religiose, e a comandare su tutti i settori cosmici, le divinità dell'uragano e le divinità generatrici assorbirono nella loro personalità e nel loro culto (specialmente mediante le ierogamie con la Grande Madre) elementi che, in origine, non appartenevano alla loro struttura celeste.

Del resto, il dramma meteorologico non è sempre e necessariamente espresso da una divinità celeste; il complesso fulmine-uragano-pioggia fu talvolta considerato, per esempio dagli Eschimesi, dai Boscimani e nel Perù, come una ierofania della luna.[257] Le corna del toro furono paragonate, fin dai tempi più remoti, alla falce della luna, e a questa assimilate. Menghin[258] stabilisce una relazione fra la falce di luna e le figurine femminili dell'Aurignaciano (che tengono in mano un corno); gli idoli di tipo bovino, che si trovano sempre in relazione col culto della Grande Madre (= la luna) sono frequenti nel Neolitico.[259] Hentze[260] ha esteso lo studio di questi complessi lunaro-genitali a un'ampia area culturale. Le divinità lunari mediterraneo-orientali erano rappresentate in forma di toro e investite di attributi taurini. Così, per esempio, il dio babilonese della luna, Sin, era chiamato «il potente vitello di Enlil», mentre Nannar, dio della luna di Ur, era qualificato «potente, giovane toro del cielo, il più eminente figlio di Enlil», oppure «il potente, il giovane toro dalle corna robuste» ecc. In Egitto, la divinità della luna era «il toro delle stelle» ecc.[261] Vedremo più oltre quanto sia coerente la relazione fra i culti ctonio-lunari e i culti della fecondità. La pioggia – «seme» del dio dell'uragano – si integra nella ierofania delle Acque, settore che appartiene anzitutto alla giurisdizione della Luna. Tutto quel che è in relazione con la fecondità appartiene, più o meno direttamente, alla vasta cerchia Luna-Acque-Donna-Terra. Le divinità celesti,

[257] Koppers, *op. cit.*, p. 376.
[258] Menghin, *Weltgeschichte der Steinzeit*, p. 148.
[259] *Ibid.*, p. 448.
[260] Hentze, *Mythes et symboles lunaires*, pp. 95 sgg.
[261] Koppers, *op. cit.*, p. 387.

«specializzandosi» in divinità virili e generatrici, sono fatalmente entrate in contatto con questi complessi preistorici e vi sono rimaste, sia che giungessero ad assimilarseli, sia che venissero esse stesse integrate.

29. *Jahvè*

Le sole divinità del cielo piovoso e fecondatore che siano riuscite a conservare la loro autonomia, malgrado le ierogamie con innumerevoli Grandi Dee, sono quelle che si evolvettero lungo la linea della Sovranità, e che accanto al fulmine fecondatore conservarono lo scettro, restando così garanti dell'ordine universale, custodi delle norme e incarnazioni della Legge. Zeus e Juppiter sono divinità di questo tipo. Evidentemente tali figure imperiali ebbero nettamente precisata la loro personalità, grazie alla vocazione particolare dello spirito greco e romano per le nozioni di norma e di legge. Ma simili processi di razionalizzazione divennero possibili soltanto a cominciare dall'intuizione religiosa e mitica dei ritmi cosmici, della loro armonia e della loro perennità. T'ien è parimenti un bell'esempio di sovranità celeste nella sua tendenza a rivelarsi come ierofania della Legge, del ritmo cosmico. Capiremo meglio questi aspetti quando studieremo le funzioni religiose del Sovrano e della sovranità.

Sopra un piano in certo senso parallelo si colloca l'«evoluzione» della divinità suprema ebraica. La personalità di Jahvè e la sua storia religiosa sono troppo complesse per potersi riassumere in poche righe. Diciamo tuttavia che le sue ierofanie celesti e atmosferiche hanno formato molto presto il centro di esperienze religiose che resero possibili le rivelazioni ulteriori. Jahvè manifesta la sua potenza nell'uragano; il tuono è la sua voce e il fulmine viene chiamato «il fuoco» di Jahvè o le sue «frecce».[262] Il Signore d'Israele si annuncia con «tuoni, fulmini e un fumo denso»[263] quando consegna le leggi a Mosè. «La montagna del Sinai era tutta in fumo, perché l'Eterno vi era disceso in mezzo al fuoco...»[264] Debora

[262] Cfr. *Salmi*, 18, 15 ecc.
[263] *Esodo*, 19, 16.
[264] *Ibid.*, 19, 15.

rammenta con religioso timore come, ai passi del Signore «la terra tremò, i cieli si agitarono e le nuvole si disciolsero in acqua».[265] Jahvè avvertì Elia che si avvicinava con «un grande uragano, da lacerare i monti e spaccare le rocce: il Signore non era nell'uragano. Dopo la tempesta venne un terremoto: il Signore non era in quel terremoto. E dopo il terremoto un fuoco: il Signore non era neppure in quel fuoco, e dopo il fuoco un mormorio dolce e leggero».[266] Il fuoco del Signore cade sugli olocausti di Elia[267] quando il profeta lo supplica di mostrarsi e di confondere i sacerdoti di Ba'al. Il roveto ardente dell'episodio di Mosè, la colonna di fuoco e le nuvole che guidano gli Israeliti nel deserto, sono epifanie jahviste. E l'alleanza di Jahvè con la discendenza di Noè, sfuggito al diluvio, si manifesta con un arcobaleno. «Ho posto il mio arcobaleno nella nuvola e servirà come segno di alleanza fra me e la terra».[268]

Queste ierofanie celesti e atmosferiche, diversamente dalle altre divinità dell'uragano, manifestano anzitutto la «potenza» di Jahvè. «Dio è grande per la sua potenza; chi saprebbe insegnare come lui?»[269] «Prende la folgore in mano (...) si annuncia con un boato (...) A questo spettacolo il mio cuore è tutto tremante, balza dal suo posto. Ascoltate! Udite il fremito della sua voce, il rombo che esce dalla sua bocca! Lo diffonde su tutta l'estensione dei cieli, e il suo lampo brilla fino alle estremità della terra. Non trattiene più il lampo, appena la sua voce rimbomba. Dio tuona con la sua voce in modo meraviglioso (...)»[270] Il Signore è il vero e unico padrone del Cosmo, può fare tutto e annientare tutto; la sua «potenza» è assoluta, per questo anche la sua libertà non conosce limiti. Sovrano incontestato, misura la sua misericordia o la sua collera a proprio arbitrio, e questa libertà assoluta del Signore è la più efficace rivelazione della sua trascendenza e della sua autonomia assoluta, poiché il Signore «non è legato da nulla», nulla lo costringe, nemmeno le buone azioni e il rispetto delle proprie leggi.

[265] *Giudici*, 5, 4.
[266] I *Re*, 19, 11 sgg.
[267] *Ibid.*, 18, 38.
[268] *Genesi*, 9, 13.
[269] *Giobbe*, 36, 22.
[270] *Ibid.*, 36, 32-33; 37, 1-4.

Tale intuizione della «potenza» di Dio come sola realtà assoluta è il punto di partenza di tutte le mistiche e le speculazioni ulteriori sulla libertà dell'uomo e le sue possibilità di salvazione mediante il rispetto delle leggi e una morale severa. Nessuno è «innocente» di fronte a Dio. Jahvè ha concluso un'«alleanza» col suo popolo, ma la sua sovranità gli permette di annullarla in qualsiasi momento. Se non fa questo, non è in virtù dell'«alleanza» – nulla «lega» Dio, neppure le sue proprie promesse – bensì in virtù della sua infinita bontà. Jahvè si mostra in tutta la storia religiosa d'Israele come un dio celeste e della tempesta, creatore e onnipotente, sovrano assoluto e «Signore degli Eserciti», appoggio dei re della dinastia di David, autore di tutte le norme e di tutte le leggi che consentono alla vita di continuare sulla terra. La «legge», sotto qualsiasi forma, trova il suo fondamento e la sua giustificazione in una rivelazione di Jahvè. Ma, diversamente dagli altri dèi supremi, che non possono essi stessi agire contro le leggi,[271] Jahvè conserva la sua libertà assoluta.

30. *I Fecondatori si sostituiscono agli dèi uranici*

La sostituzione degli dèi dell'uragano e degli dèi procreatori alle divinità celesti avviene anche nel culto. Marduk prende il posto di Anu nella festa dell'Anno Nuovo (§ 153). L'importante sacrificio vedico Aśvamedha finisce per essere offerto a Prajāpati (talvolta anche a Indra), dopo essere stato offerto a Varuṇa e, poiché quest'ultimo ha sostituito Dyaus, è molto probabile che in origine il sacrificio del cavallo fosse compiuto in onore dell'antico dio indoariano del cielo. Le popolazioni uralo-altaiche sacrificano tuttora cavalli agli dèi supremi uranici (§ 33). L'elemento essenziale e arcaico dell'Aśvamedha è il carattere cosmogonico: il cavallo viene identificato con il Cosmo e il suo sacrificio simboleggia (cioè *riproduce*) l'atto della creazione. Il senso di questo rito ci apparirà più chiaramente in un altro capitolo (§ 153 sgg.) Qui è bene rilevare, da una parte, l'insieme cosmogonico nel quale si colloca l'Aśvamedha, dall'altra, il senso iniziatico della cerimonia. Che L'Aśvamedha sia anche un rituale di iniziazione, è dimostrato a sufficienza dai seguenti versi del *Ṛgveda* (VIII, 48, 3): «Siamo diventati immortali, abbiamo visto la luce, abbiamo trovato gli dèi». Chi conosce il mistero di questa iniziazione, trionfa sulla seconda morte (*punarmṛtyu*) e non teme più la morte. L'iniziazione equivale alla conquista dell'immortalità e alla trasmutazione della condizione umana in condizione divina. Questa coincidenza fra la conquista dell'immortalità e la ripetizione dell'atto della creazione è importante; il sacrificante supera la condizione umana e diventa immortale mediante un rituale cosmogonico. Ritroveremo la stessa coincidenza fra iniziazione e cosmogonia nei misteri di Mithra.

Come Prajāpati, a cui in seguito fu diretto il sacrificio, il cavallo immolato simboleggia il Cosmo. Presso gli Iranici, dal corpo del toro primordiale ucciso da Ahriman nascono i cereali e le piante; nella tradizione germanica, il Cosmo deriva dal corpo del gigante Ymir.[272] Non dobbiamo occuparci qui delle implicazioni di questo mito cosmogonico, né dei suoi paralleli estremo-orientali (per es. Pan'ku) o mesopotamici (il Cosmo creato da Marduk dal corpo del mostro Tiamat). Ci interessa soltanto il carattere *drammatico* dell'atto della creazione, come si presenta a noi in miti somiglianti: il Cosmo non è creato *ex nihilo* dalla divinità suprema, riceve la sua esistenza dal sacrificio (o l'autosacrificio) di un dio (Prajāpati), di un mostro primordiale (Tiamat, Ymir), di un macrantropo (Puruṣa), o di un animale primordiale (il toro Ekadath degli Iranici). All'origine di questi miti si trova, reale o allegorico, il sacrificio umano (Puruṣa = «uomo»), complesso che A. Gahs ha riscontrato in una vasta area etnologica, e che sempre si rivela in relazione con le cerimonie di iniziazione e con le società segrete.[273] Il carattere drammatico del sacrificio cosmogonico di un essere primordiale dimostra che simili cosmogonie non sono «primarie», ma rappresentano le fasi di un lungo e complicato processo mitico-religioso, che in gran parte si era già sviluppato nella preistoria.

L'Aśvamedha è un ottimo esempio per mettere in luce la complessità dei rituali rivolti alle divinità uraniche. Le sostituzioni, le fusioni, le simbiosi sono così attive nella storia del culto come

[271] Zeus non può sottrarre Sarpedone alla morte (*Iliade*, XVI, 477 sgg.).

[272] Güntert, *Arische Weltkönig*, pp. 315 sgg.; Christensen, *Le Premier homme*, I, pp. 11 sgg.; Koppers, *op. cit.*, pp. 320 sgg.

[273] Cfr. Koppers, *op. cit.*, pp. 314 sgg.

nella storia degli dèi. Tornando al nostro esempio, vi possiamo decifrare un'altra sostituzione ancora: il sacrificio indiano del cavallo ha sostituito il sacrificio più antico del toro (il toro era sacrificato nell'Iran, e il mito cosmogonico parla di un toro primordiale; Indra, prima di essere circondato da stalloni, aveva intorno tori; «Prajāpati è, infatti, il grande toro»).[274] Nei testi vedici si vedevano gli Aśvin, che nel nome stesso rivelano le loro relazioni coi cavalli, montati non su cavalli ma su zebù.[275]

Gli Aśvin, come i Dioscuri,[276] sono i figli del dio del cielo. Il loro mito deve molto sia alle ierofanie celesti (Aurora, Venere, le fasi della luna) sia alla sacralità dei Gemelli; infatti la credenza che le nascite gemellari presuppongano l'unione di un mortale con un dio, specialmente con una divinità del cielo, è molto diffusa. Gli Aśvin sono sempre rappresentati accanto a una divinità femminile, sia Uṣas, dea dell'Aurora, sia Sūrya; anche i Dioscuri accompagnano una figura femminile, madre o sorella: Castore e Polluce accompagnano Elena; Anfione e Zethos la madre Antiope; Eracle e Ificle la madre Alcmena; Dardano e Giasone, Armonia ecc. Ricordiamo che:

a) gli Aśvin, i Dioscuri, o comunque si chiamino questi mitici gemelli, sono figli del dio celeste (più spesso nati dalla sua unione con una mortale);

b) non si staccano dalla madre o dalla sorella;

c) la loro attività sulla terra è sempre benefica. Gli Aśvin, come del resto i Dioscuri, guariscono gli uomini, li salvano dai pericoli, proteggono i naviganti ecc. Sono, in un certo senso, i rappresentanti della sacralità celeste sulla terra, benché il loro profilo sia indiscutibilmente più complesso e non si possa ridurre alla semplice distribuzione della sacralità. Ma, quali che siano i complessi mitico-rituali cui risale la figura dei Dioscuri, la loro azione benefica è certa.

I Dioscuri non hanno conquistato una parte di primo piano nella religiosità universale. Dove i «figli del dio» hanno incontrato l'insuccesso, là il loro Figlio riesce. Dioniso è il figlio di Zeus, e la sua comparsa nella storia religiosa della Grecia corrisponde a una rivoluzione spirituale. Parimenti Osiride è figlio del Cielo (una dea)

[274] *Śatapatha-Brāhmaṇa*, IV, 4, 1, 14; cfr. 6, 5, 2, 5, 17 ecc.
[275] Cfr. Otto, *Gottheit. d. Arier*, pp. 76 sgg.
[276] Dios kuroi, cfr. il lettone *dēwa deli*, lituano *diéwo sunelei*.

e della Terra (un dio); il fenicio Alein è figlio di Ba'al ecc. Tuttavia queste divinità sono in relazione intima con la vegetazione, la sofferenza, la morte e la risurrezione, l'iniziazione; sono tutte dinamiche, patetiche, soteriche. Tanto le grandi correnti di religiosità popolare quanto le società segrete dei misteri egeo-orientali si sono cristallizzate intorno a queste divinità dette della vegetazione, che però sono anzitutto divinità drammatiche, le quali si assumono intero il destino dell'uomo e conoscono come lui passioni, sofferenza e morte. La divinità non si è mai avvicinata tanto agli uomini. I Dioscuri aiutano e proteggono l'umanità; le divinità soteriche ne condividono le sofferenze, muoiono e risorgono per riscattarla. Quella stessa «sete del concreto» che respingeva incessantemente al secondo piano le divinità celesti – lontane, impassibili, indifferenti al dramma quotidiano – si manifesta nell'importanza concessa al «Figlio» del dio celeste (Dioniso, Osiride, Alein ecc.). Il «Figlio» invoca spesso l'autorità del Padre celeste; tuttavia, non è questa discendenza che giustifica la parte capitale da lui rappresentata nella storia delle religioni, bensì la sua «umanità», il fatto che si è definitivamente integrato nella condizione umana, quantunque giunga a superarla con la sua periodica resurrezione.

31. *Simbolismo celeste*

Abbiamo passato in rassegna una serie di divinità celesti o in stretta relazione con la ierofania uranica, e dappertutto abbiamo osservato lo stesso fenomeno: le divinità celesti si ritirano di fronte a teofanie più dinamiche, più concrete e più intime. Avremmo torto, tuttavia, se limitassimo le ierofanie celesti alle figure divine o semidivine cui hanno dato origine. Il carattere sacro del Cielo è diffuso in innumerevoli complessi rituali o mitici che, a quanto pare, non sono in relazione diretta con una divinità uranica. Il sacro celeste rimane attivo nell'esperienza religiosa, per mezzo del simbolismo dell'«altezza», dell'«ascensione», del «centro» ecc. Anche in questo simbolismo troviamo talvolta una divinità fecondatrice sostituita a una divinità uranica, ma la struttura celeste del simbolismo sussiste egualmente.

La montagna è più vicina al Cielo, e questo le conferisce una

doppia sacralità: da un lato partecipa al simbolismo spaziale della trascendenza («alto», «verticale», «supremo» ecc.), dall'altro segna il dominio delle ierofanie atmosferiche per eccellenza. Ed è, in quanto tale, dimora degli dèi. Tutte le mitologie hanno una montagna sacra, variante più o meno illustre dell'Olimpo. Tutti gli dèi celesti hanno luoghi riservati al loro culto sulle alture. Le valenze simboliche e religiose delle montagne sono innumerevoli. Spesso la montagna è considerata punto d'incontro del cielo e della terra; quindi un «centro», punto per il quale passa l'Asse del Mondo, regione satura di sacro, luogo ove possono attuarsi i passaggi fra le diverse zone cosmiche. Così, secondo le credenze mesopotamiche, il «Monte dei Paesi» unisce il cielo alla terra,[277] e il Monte Meru della mitologia indiana si erge al centro del mondo; sopra di esso spande la sua luce la Stella Polare.[278] Anche i popoli uralo-altaici conoscono un monte centrale, Sumbur, Sumur o Sumeru, in cima al quale è sospesa la stella polare.[279] Secondo credenze iraniche, il sacro monte Haraberezaiti (Harbuz) sta al centro della terra ed è collegato col cielo.[280] Nell'Edda, Himingbjörg è un «monte celeste», come dice il suo nome; ivi l'arcobaleno (Bifröst) tocca la volta celeste. Credenze simili si trovano fra i Finlandesi, i Giapponesi ecc.

Il «monte», in quanto punto d'incontro fra cielo e terra, si trova al «centro del mondo» ed è sicuramente il punto più alto della terra. Per questo le aree consacrate – «luoghi santi», templi, palazzi, città sante – sono parificate alle montagne e diventano esse stesse «centri», vale a dire che sono integrate in modo magico alla cima del monte cosmico (cfr. § 145). I monti Tabor e Gerizim in Palestina erano anch'essi «centri», e la Palestina, «la terra santa», essendo considerata come il luogo più alto del mondo, non fu raggiunta dal Diluvio. «La terra d'Israele non fu sommersa dal Diluvio», dice un testo rabbinico.[281] Per i Cristiani il Golgotha si trova al centro del mondo, perché è la cima della montagna cosmica e anche il luogo dove Adamo fu creato e sepolto. E secondo la tradizione

[277] Jeremias, *Handbuch*, p. 130.
[278] Kirfel, *Kosmographie*, p. 15.
[279] Credenze dei Buriati, Holmberg, *Der Baum des Lebens*, p. 41.
[280] Cfr. testi in Christensen, *Le Premier homme*, II, p. 42.
[281] Citato da Wensinck, *The Navel of the Earth*, p. 15; altri testi dà Burrows in Hooke, *Labyrinth*, p. 54.

islamica, il luogo più alto della terra è la Ka'ba, perché «la stella polare dimostra che la Ka'ba si trova esattamente al disopra del centro del cielo».[282]

Perfino i nomi dei templi e delle torri sacre attestano l'assimilazione alla montagna cosmica: «il Monte Casa», «la casa del Monte di tutti i paesi», «la Montagna delle Tempeste», «il Legame fra cielo e terra» ecc.[283] Il termine sumerico per indicare Ziqqurat è U-Nir (monte), che Jastrow interpreta come «visibile a grande distanza».[284] Lo *ziqqurat* era, propriamente, un «monte cosmico», cioè un'immagine simbolica del Cosmo; i suoi sette piani rappresentavano i sette cieli planetari (come a Borsippa) o avevano i colori del mondo (come a Ur). Il tempio di Barabuḍur è anch'esso un'immagine del Cosmo, costruito a mo' di montagna artificiale. Per estensione del sacro del tempio (monte = centro del mondo) alla città intera, le città orientali diventavano anch'esse dei «centri», delle cime di montagne cosmiche, punti di congiungimento fra regioni cosmiche. Così Larsa era chiamata, fra l'altro, «La casa del congiungimento fra Cielo e Terra», e Babilonia «La casa delle fondamenta del cielo e della terra», «il collegamento fra cielo e terra», «la casa del Monte luminoso» ecc.[285] In Cina la capitale del Sovrano perfetto si trovava esattamente al centro dell'Universo,[286] vale a dire sulla cima della montagna cosmica.

Torneremo, in un altro capitolo, su questo simbolismo cosmologico del centro, nel quale il monte rappresenta una parte tanto importante (§ 143). Ma fin d'ora possiamo osservare che l'altitudine ha una virtù consacrante. Le regioni superiori sono sature di forze sacre. Tutto quel che più si avvicina al cielo, partecipa con intensità variabile alla trascendenza. L'«altitudine», il «superiore» sono assimilati al trascendente, al sovrumano. Ogni «ascensione» è una rottura di livello, un passaggio nell'oltretomba, un superamento dello spazio profano e della condizione umana. Inutile aggiungere che il sacro dell'«altitudine» è convalidato dal sacro delle regioni atmosferiche superiori e, quindi, dal sacro del Cielo.

[282] Testo tolto da *al-Kisā'i*, Wensinck, *op. cit.*, p. 15.
[283] Dombart, *Der Sakralturm*, p. 34.
[284] Jastrow, *Sumerian and Akkadian Views of Beginnings*, p. 289.
[285] Dombart, *op. cit.*, p. 35.
[286] Granet, *La Pensée chinoise*, p. 324.

Il Monte, il Tempio, la Città ecc. sono consacrati perché investiti del prestigio del «centro», cioè, in origine, perché assimilati alla cima più alta dell'Universo e al punto d'incontro fra Cielo e Terra. Ne consegue che la consacrazione mediante rituali di ascensione o scalata di monti, o salita di scale, è valida perché inserisce chi la pratica in una regione superiore celeste. La ricchezza e la varietà del simbolismo dell'«ascensione» sono caotiche soltanto in apparenza; considerati nel loro insieme, tutti questi riti e simboli si spiegano col sacro dell'«altezza», cioè del celeste. Trascendere la condizione umana, in quanto si penetra in una zona sacra (tempio, altare) per mezzo della consacrazione rituale o della morte, si esprime concretamente con un «passaggio», una «salita», un'«ascensione».

32. *Miti di ascensione*

Morte è trascendere la condizione umana, è «passaggio nell'oltretomba». Nelle religioni che collocano il mondo di là in cielo o in una regione superiore, l'anima del morto percorre i sentieri di una montagna, o sale sopra un albero, o si arrampica su una corda.[287] In assiro «morire» si esprime abitualmente con «aggrapparsi alla montagna». Lo stesso in egiziano, dove *myny*, «aggrapparsi», è un eufemismo che sta per «morire».[288] Il sole tramonta fra le montagne, e la strada del defunto verso l'altro mondo deve passare sempre di là. Yama, il primo morto della tradizione mitica indiana, ha percorso «le alte gole dei monti» per mostrare «la strada a molti uomini».[289] Nelle credenze uralo-altaiche, la strada dei morti varca i monti; Bolot, l'eroe kara-kirghiso, come Kesar, re leggendario dei Mongoli, penetra nel mondo dell'aldilà, come prova iniziatica, attraverso una grotta in cima ai monti; il viaggio all'Inferno dello sciamano si svolge superando qualche altissima montagna.[290] Gli Egiziani hanno conservato nei loro testi funebri l'espressione *asket pet* (*asket* = «cammino») per mostrare che la scala

[287] Per quest'ultimo motivo si veda Van Gennep, *Mythes et légendes d'Australie*, pp. 17 e 66, e note.
[288] Zimmern, *Zum babilonischen Neujahrsfest*, II, p. 5, nota 2.
[289] *Rgveda*, X, 14, 1.
[290] Eliade, *Le chamanisme*, pp. 184 sgg.

posta a disposizione di Rā, affinché salisse dalla Terra al Cielo, è una scala reale.[291] «È posta per me la scala per vedere gli dèi», dice il Libro dei Morti.[292] «Gli dèi gli fanno una scala perché, servendosene, salga in cielo».[293] In molte tombe delle dinastie arcaiche e medievali furono trovati amuleti rappresentanti una scala (*maqet*) o una gradinata.[294]

Quella stessa strada, su cui le anime dei morti si avviano verso l'altro mondo, è percorsa anche da quelli che – grazie alla loro condizione eccezionale o all'efficacia dei riti compiuti – riescono a penetrare in cielo da vivi. Il motivo dell'«ascensione» in cielo per mezzo di una corda, di un albero o di una scala, è abbastanza diffuso nei cinque continenti. Ci contenteremo di spigolare qualche esempio.[295] La tribù australiana Dieri conosce il mito di un albero che, per virtù magica, cresce fino al cielo.[296] I Numgahburran parlano di due pini miracolosi che, in seguito alla violazione di un tabu, cominciarono a crescere finché la loro vetta toccò il cielo.[297] I Mara raccontano che i loro antenati solevano arrampicarsi su un albero simile, fino al cielo, e scenderne.[298] La sposa dell'eroe maori Tawhaki, fata scesa dal cielo, rimane con lui soltanto fino alla nascita del primo figlio, quindi sale in cima a una capanna e sparisce. Tawhaki si solleva in cielo arrampicandosi su un fusto di vite e riesce a tornare in terra.[299] Secondo altre varianti, l'eroe giunge in cielo salendo sopra una palma di cocco, o per mezzo di una corda, un filo di ragno, un aquilone. Nelle isole Hawaii dicono che si arrampica sull'arcobaleno; a Tahiti che ascende un'alta montagna e incontra la moglie lungo la strada.[300] Un mito diffuso in Oceania narra che l'eroe giunse in cielo per mezzo di una «catena di frecce», cioè configgendo la prima freccia nella volta celeste, la seconda nella prima, e così via, fino a

[291] Budge, *From Fetish to God*, p. 346.
[292] Weill, *Le Champ des roseaux*, p. 52.
[293] *Ibid.*, p. 28.
[294] Budge, *The Mummy*, pp. 324, 326.
[295] Cfr. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 404 sgg., 423 sg.
[296] Van Gennep, *op. cit.*, nota 32.
[297] *Ibid.*, nota 44.
[298] *Ibid.*, nota 49.
[299] Grey, *Polynesian Mythology*, pp. 42 sgg.
[300] Chadwick, *Growth of Literature*, III, p. 273.

costruire una catena fra terra e cielo.[301] L'ascensione mediante una corda è nota in Oceania,[302] in Africa,[303] in America del Sud[304] e in America del Nord.[305] Press'a poco negli stessi luoghi si trova il mito dell'ascensione su un filo di ragno. L'ascensione in cielo su una scala è nota nell'Egitto antico,[306] in Africa,[307] in Oceania[308] e in America del Nord. Si può anche ascendere per mezzo di un albero,[309] per mezzo di una pianta o di un monte.[310]

33. *Riti di ascensione*

Tutti questi miti e credenze corrispondono a riti concreti di «salita» e di «ascensione». Stabilire e consacrare il luogo del sacrificio equivale a una specie di sublimazione dello spazio profano; «in verità l'officiante costruisce una scala e un ponte per raggiungere il mondo celeste», precisa la *Taittirīya Saṃhitā* (VI, 6, 4, 2). In un altro passo dello stesso libro (I, 7, 9) l'officiante sale una gradinata e, giunto in cima al palo del sacrificio, stende le mani e grida: «Ho raggiunto il Cielo, gli dèi; sono diventato immortale!» Salire ritualmente al cielo sulla scala è una *dūrohaṇa*, una «difficile salita». Espressioni simili si trovano in gran numero nella letteratura vedica.[311] Kosingas, re-sacerdote di alcune popolazioni della Tracia (i Kebrenioi e i Sykaiboai) minacciava i sudditi di andarsene dalla dea Hera salendo sopra una scala di legno.[312] L'ascensione celeste mediante la salita cerimoniale di una scala faceva probabilmente parte di un'iniziazione orfica.[313] In ogni caso, la ritroviamo nell'iniziazione mithriaca. Nei misteri di Mithra, la scala (*climax*) cerimoniale aveva sette gradini, fatti ciascuno di un metallo diverso. Secondo Celso,[314] il primo gradino era di piombo e corrispondeva al «cielo» di Saturno, il secondo era di stagno (Venere), il terzo di bronzo (Giove), il quarto di ferro (Mercurio), il quinto di «lega monetaria» (Marte), il sesto d'argento (Luna), il settimo d'oro (Sole). L'ottavo gradino, dice Celso, rappresentava la sfera delle stelle fisse. Salendo questa scala cerimoniale, l'iniziato percorreva effettivamente i «sette cieli», sollevandosi così fino all'Empireo.

[301] Pettazzoni, *The Chain of Arrows*, «Folk-lore», n° 35, pp. 151 sgg.
[302] Dixon, *Oceanic Mythology*, pp. 156 sgg.
[303] Werner, *African Mythology*, p. 135.
[304] Alexander, *Latin American Mythology*, p. 271.
[305] Thompson, *Motif Index*, III, p. 7.
[306] Müller, *Egyptian Mythology*, p. 176.
[307] Werner, *op. cit.*, p. 136.
[308] Chadwick, *op. cit.*, p. 481.
[309] Tra i Dyak del mare (Chadwick, *op. cit.*, p. 486); in Egitto (Müller, *op. cit.*, p. 176); in Africa (Werner, *op. cit.*, pp. 136 sgg.) ecc.
[310] Thompson, *op. cit.*, III, pp. 8 sg.
[311] Cfr. Coomaraswamy, *Svayamātṃṇā*, *passim*.
[312] Polyaenus, *Stratagematon*, VII, p. 22.
[313] Cfr. Cook, *Zeus*, vol. II, t. II, pp. 124 sgg.

Ancora oggi gli sciamani delle popolazioni uralo-altaiche praticano precisamente lo stesso rituale nel loro viaggio verso il cielo e nel cerimoniale di iniziazione sciamanica. L'«ascensione» si svolge ora nel corso del sacrificio ordinario – quando lo sciamano accompagna l'offerta (anima del cavallo sacrificato) fino a Baï ülgen, il dio supremo –, ora durante la cura magica degli ammalati che ricorrono agli sciamani. Il sacrificio del cavallo, che è la principale cerimonia religiosa degli Uralo-altaici, avviene ogni anno e dura due o tre sere. La prima sera si pianta una yurta nuova, e dentro vi si colloca una betulla spogliata dei rami, su cui si segnano con la pialla nove gradini (*tapty*). Si sceglie un cavallo bianco per il sacrificio; si accende il fuoco nella tenda; lo sciamano affumica il suo tamburo, invocando successivamente gli spiriti, poi esce, si mette a cavalcioni sopra un'oca di pezza, imbottita di paglia, agita le mani come per volare e canta:

Sopra il cielo bianco,
Oltre le nuvole bianche,
Sopra il cielo azzurro,
Oltre le nuvole azzurre,
Sali al Cielo, o uccello!

Scopo del rito è catturare l'anima del cavallo sacrificato, *pura*, che si presume sia fuggita all'avvicinarsi dello sciamano. Dopo aver catturato l'anima e averla ricondotta, lo sciamano lascia in libertà l'oca e sacrifica il cavallo da solo. La seconda parte della cerimonia avviene la sera successiva, quando lo sciamano conduce l'anima del cavallo fino a Baï ülgen. Dopo aver affumicato il tamburo, indossate le vesti rituali e invocato Merkyut, l'uccello del Cielo, affinché «venga cantando e sieda sulla sua spalla destra», lo scia-

[314] Origene, *Contra Celsum*, VI, 22.

mano comincia la sua ascensione. Arrampicandosi leggero sugli intacchi dell'albero cerimoniale, egli penetra successivamente nei nove cieli e descrive agli astanti, con infiniti particolari, tutto quel che vede e quel che avviene in ciascun cielo. Nel sesto cielo venera la Luna, nel settimo il Sole. Finalmente, nel nono, si prostra dinanzi a Baï ülgen e gli offre l'anima del cavallo sacrificato. Questo episodio segna il punto culminante dell'ascensione estatica dello sciamano, il quale viene informato da Baï ülgen se il sacrificio è stato gradito e riceve predizioni sul tempo; quindi lo sciamano si accascia sfinito e, dopo un momento di silenzio, si sveglia come da un sonno profondo.[315]

Le incisioni o scalini praticati nella betulla simboleggiano le sfere planetarie. Durante la cerimonia, lo sciamano invoca l'assistenza delle diverse divinità, i cui colori specifici rivelano la loro natura di divinità planetarie.[316] Come nel rituale dell'iniziazione mithriaca, e come i muri della città di Ecbatana, di colori diversi[317] che simboleggiano i cieli planetari, la Luna si trova nel sesto cielo e il Sole nel settimo. Il numero 9 ha sostituito il numero più antico di sette gradini; infatti, per gli Uralo-altaici, la «colonna del mondo» ha sette incisioni[318] e l'albero mistico dai sette rami simboleggia le regioni celesti.[319] L'ascensione della betulla cerimoniale equivale all'ascensione dell'albero mitico che sta al centro del mondo. Il foro in cima alla tenda viene identificato con l'orificio che sta di fronte alla Stella Polare e attraverso il quale si può passare da un livello cosmico all'altro.[320] Il cerimoniale si compie quindi in un «centro» (cfr. § 143).

La stessa ascensione avviene in occasione dell'iniziazione sciamanica. I Buriati pongono nove alberi uno accanto all'altro, e il neofita si arrampica in cima a quello che sta al nono posto, e passa quindi sulla cima di tutti gli altri.[321] Si pone anche una betulla nella tenda, lasciando passare la cima dal foro superiore; il neofita

[315] Radlov, *Aus Sibirien*, II, pp. 19-51; Holmberg, *Rel. Vorst.*, pp. 553 sgg.; Eliade, *Le chamanisme*, pp. 30 sgg.
[316] Holmberg, *Baum des Lebens*, p. 136.
[317] Erodoto, I, 98.
[318] Holmberg, *Baum des Lebens*, pp. 25 sgg.
[319] *Ibid.*, p. 137 e fig. 46.
[320] *Ibid.*, pp. 30 sgg.
[321] *Ibid.*, p. 139.

si arrampica, con una sciabola in mano, fino a emergere all'esterno della tenda, compiendo così il passaggio nell'ultimo cielo.[322] Una corda collega la betulla della tenda alle altre nove, e su questa corda si appendono pezze di cotone di colori diversi, che rappresentano le regioni celesti. La corda si chiama «Ponte» e simboleggia il viaggio dello sciamano per recarsi presso gli dèi.[323]

Lo sciamano compie un'ascensione dello stesso genere per guarire gli ammalati che si rivolgono a lui.[324] Parimenti i mitici viaggi in cielo degli eroi turco-mongoli somigliano in maniera notevole ai riti sciamanici.[325] Secondo le credenze degli Yakuti, una volta c'erano sciamani che realmente si sollevavano in cielo; gli spettatori potevano vederli aleggiare sopra le nuvole insieme al cavallo sacrificato.[326] Ai tempi di Genghis Khan, un famoso sciamano mongolo si sarebbe sollevato fino ai cieli sul proprio destriero.[327] Lo sciamano degli Ostiak dice nel suo canto di sollevarsi nel cielo sopra una corda, scansando le stelle che gli ostacolano il passaggio.[328] Nel poema uiguro *Hudatku Bilik*, un eroe sogna di salire una scala di cinquanta gradini, in cima alla quale una donna gli offre acqua da bere; rianimato, può giungere fino al cielo.[329]

34. *Simbolismo dell'ascensione*

Anche Giacobbe sognò una scala che giungeva al cielo e «gli angeli del Signore salivano e scendevano su quella scala».[330] La pietra sulla quale Giacobbe si era addormentato era un *bethel* e si trovava «al centro del mondo», poiché in quel punto avveniva il collegamento fra tutte le regioni cosmiche (§ 81). Nella tradizione islamica, Maometto vide una scala che saliva nel Tempio di Gerusalemme (il «centro» per eccellenza) fino al Cielo, con angeli

[322] *Ibid.*, p. 142.
[323] *Ibid.*, p. 143.
[324] *Ibid.*, pp. 546 sgg.
[325] Chadwick, *Shamanism*, pp. 291 sgg.
[326] Czaplicka, *Aboriginal Siberia*, p. 238.
[327] Köprülüzade, *Influence du shamanisme turco-mongol*, p. 17.
[328] Chadwick, *Growth*, III, p. 204.
[329] *Ibid.*, p. 206.
[330] *Genesi*, 28, 12.

a destra e a sinistra; sulla scala le anime dei giusti salivano verso Dio.[331] Così Dante vide, nel cielo di Saturno, una scala d'oro innalzarsi vertiginosamente fino all'ultima sfera celeste, sulla quale salivano le anime dei beati.[332] Il simbolismo del «cammino», delle «scale» e delle «ascensioni» è stato conservato anche dalla mistica cristiana. San Giovanni della Croce rappresenta le tappe della perfezione mistica per mezzo di una *Subida del monte Carmelo*, e illustra il proprio libro con una montagna dalla lunga e faticosa ascesa.

Tutte le visioni e tutte le estasi mistiche comprendono una ascensione al cielo. Secondo quanto attesta Porfirio, Plotino conobbe questo rapimento celeste quattro volte durante tutto il periodo della loro convivenza.[333] San Paolo fu anch'egli sollevato fino al terzo cielo.[334] La dottrina dell'ascensione delle anime nei sette cieli – sia nell'iniziazione sia *post mortem* – godette di enorme popolarità negli ultimi secoli del mondo antico. La sua origine orientale è innegabile,[335] ma tanto l'orfismo come il pitagorismo hanno molto contribuito a diffonderla nel mondo greco-romano. Queste tradizioni saranno esaminate con maggior attenzione in altri capitoli. Ma conveniva segnalarle in tale contesto, perché la loro giustificazione ultima sta nel carattere sacro del cielo e delle regioni superne. In qualsiasi complesso religioso le ritroviamo, quale che sia la maniera di valorizzarle – rito sciamanista o rito di iniziazione, estasi mistica o visione onirica, mito escatologico o leggenda eroica ecc. –, le ascensioni, l'ascesa di montagne o di scalinate, i voli attraverso l'atmosfera ecc. significano sempre trascendere la condizione umana e penetrare in livelli cosmici superiori. Il semplice fatto della «levitazione» equivale a una consacrazione e a una divinizzazione. Gli asceti di Rudra «camminano sulla strada del vento, perché gli dèi sono entrati in loro».[336] Gli Yogin e gli alchimisti indiani spiccano il volo per aria e percorrono in pochi istanti notevoli distanze.[337] Poter volare, avere ali, diventa la forma simbolica della trascendenza oltre la condizione umana; la capacità di sollevarsi nell'aria indica l'accesso alle estreme verità. Evidentemente, anche nella fenomenologia delle ascensioni, una distinzione radicale persiste fra l'esperienza religiosa e la tecnica magica; un santo è «rapito» in cielo; gli Yogin, gli asceti, i maghi «volano» grazie ai propri sforzi. Ma, in ambedue i casi, l'*ascensione* li distingue dalla grande massa dei profani e dei non iniziati; possono penetrare nelle regioni uraniche, sature di sacro, e diventare simili agli dèi. Il loro contatto con gli spazi celesti li divinizza.

[331] Palacios, *Escatologia musulmana*, p. 70.
[332] *Paradiso*, XXI-XXII.
[333] *Vita Plot.*, 23.
[334] II *Cor.*, 12, 2.
[335] Cfr. Bousset, *Die Himmelsreise der Seele*, «Arch. f. Religionswiss.» n° 4, pp. 155 sgg.
[336] *Rgveda*, X, 156, 2-3.
[337] Eliade, *Yoga*, p. 257, nota 1.

35. *Conclusione*

Ricapitoliamo:

a) Il Cielo *in se stesso*, in quanto volta siderea e regione atmosferica, è ricco di valori mitico-religiosi. L'«alto», l'«elevato», lo spazio infinito sono ierofanie del «trascendente», del sacro per eccellenza. La «vita» atmosferica e meteorica si rivela come mito senza fine. E gli Esseri Supremi delle popolazioni primitive, così come i Grandi Dèi delle prime civiltà storiche, tradiscono tutti relazioni più o meno organiche col Cielo, l'atmosfera, gli avvenimenti meteorologici ecc.

b) Ma gli Esseri Supremi non si possono ridurre a una ierofania uranica. Sono qualche cosa di più di questa ierofania: hanno una «forma» che presuppone un modo di essere loro proprio ed esclusivo, cioè irriducibile alla vita uranica o all'esperienza umana. Poiché questi Esseri Supremi sono «creatori», «buoni», «eterni» («Vecchi»), sono fondatori di istituzioni e custodi di norme, attributi spiegabili solo in piccola parte con le ierofanie celesti. Rimane così posto il problema della «forma» degli Esseri Supremi, che sarà ripreso in un capitolo a parte.

c) Tenendo conto di questa riserva – che è importante – si scopre nella «storia» degli Esseri Supremi e delle divinità celesti un fenomeno rivelatore al massimo grado per l'esperienza religiosa dell'umanità: queste figure divine tendono a scomparire dal culto. In nessun luogo rappresentano una parte dominante, perché altre forze religiose le hanno allontanate e sostituite: culto degli antenati, spiriti e dèi della natura, demoni della fecondità, Grandi Dee ecc. È significativo che la sostituzione avvenga quasi sempre a bene-

ficio di una divinità o forza religiosa più concreta, più dinamica, più feconda (ad esempio il Sole, la Grande Madre, il Dio Maschio ecc.). Il vincitore è sempre rappresentante o distributore della fecondità, cioè, in ultima analisi, rappresentante o distributore della *Vita*. (Perfino il timore dei morti o dei demoni si riduce alla paura che la *vita* sia minacciata da queste forze ostili, che debbono essere scongiurate e neutralizzate). Il senso profondo della sostituzione apparirà quando esamineremo i valori religiosi della vita e delle funzioni vitali.

d) In certi casi, indubbiamente grazie alla comparsa dell'agricoltura e delle religioni agrarie, il dio celeste recupera la sua attualità come dio dell'atmosfera e della tempesta. Ma questa «specializzazione», mentre gli conferisce numerosi prestigi, limita la sua «onnipotenza». Il dio dell'uragano è «dinamico» e «forte», è il «toro», è «fecondatore», i suoi miti si arricchiscono, i suoi culti diventano splendidi; ma non è più il «Creatore» dell'uomo e dell'Universo, non è più onnisciente; talvolta è soltanto il paredro di una Grande Dea. Contro questo dio dell'uragano, Grande Maschio, orgiastico, ricco di epifanie drammatiche, oggetto di culto opulento e cruento (sacrifici, orge ecc.), sorgono le rivoluzioni religiose di struttura monoteistica, profetica e messianica del mondo semitico. Nella lotta fra Ba'al e Jahvè o Allah è avvenuta una nuova attualizzazione dei valori «celesti», contrapposti a quelli «terrestri» (ricchezza, fecondità, forza), dei criteri qualitativi («interiorizzazione» della fede, preghiera, carità) contro i criteri quantitativi (sacrificio concreto, supremazia dei gesti rituali ecc.). Ma che la storia abbia reso inevitabile il superamento di tali epifanie e delle forze vitali elementari, non implica necessariamente che queste epifanie mancassero di valore religioso. Come presto dimostreremo, le epifanie arcaiche rappresentavano originariamente altrettanti mezzi per santificare la vita biologica; diventarono «cose morte» soltanto nella misura in cui perdettero la loro originaria funzione, vuotandosi del sacro e diventando semplici «fenomeni» vitali, economici e sociali.

e) In molti casi un dio solare si sostituisce al dio celeste. È il Sole, che diventa il distributore della fecondità sulla terra e il protettore della vita (cfr. *infra*, §§ 36 sgg.).

f) Talvolta l'ubiquità, la sapienza e la passività del dio celeste vengono rivalorizzate in senso metafisico, e il dio diventa l'epifania della norma cosmica e della legge morale (per esempio Iho dei Maori); la «persona» divina svanisce di fronte all'«idea»; l'«esperienza religiosa» (del resto piuttosto povera per quasi tutti gli dèi celesti) cede il posto alla comprensione teorica, alla «filosofia».

g) Certi dèi celesti conservano la loro attualità religiosa, o la rinforzano, rivelandosi anche in qualità di dèi sovrani. Sono quelli che meglio riuscirono a mantenere la loro supremazia nel pantheon (Zeus, Juppiter, T'ien) o a vantaggio dei quali avvennero le rivoluzioni monoteiste (Jahvè, Ahura Mazdā).

h) Ma anche quando la vita religiosa non è più dominata dagli dèi celesti, le regioni sideree, il simbolismo uranico, i miti e i riti di ascensione ecc. conservano un posto preponderante nell'economia del sacro. Quel che sta «in alto», l'«eccelso», continua a rivelare il *trascendente*, entro qualsiasi complesso religioso. Se le «forme» divine cambiano, se, per il semplice fatto che si sono rivelate come «forme» nella coscienza dell'uomo, esse *hanno una storia* e seguono la linea del loro «destino», il sacro celeste conserva la sua «attualità» dappertutto e in ogni circostanza. Allontanato dal culto e sostituito nel mito, il Cielo si conserva nel simbolismo, e questo simbolismo celeste penetra e sostiene a sua volta numerosi riti (ascensione, scalata, iniziazione, regalità), miti (Albero Cosmico, Montagna Cosmica, catena di frecce ecc.), leggende (volo magico ecc.). Il simbolismo del «Centro», che rappresenta una parte considerevole in tutte le grandi religioni storiche, si compone in modo più o meno esplicito, di elementi celesti (il «Centro» e l'Asse del Mondo, punto di comunicazione fra le tre regioni cosmiche; è sempre in un centro che può avvenire la rottura di livello cosmico, il passaggio fra le diverse regioni cosmiche).

Con formula sommaria, si potrebbe dire che la «storia» è riuscita a respingere nello sfondo le «forme» divine di struttura celeste (caso degli Esseri Supremi), o a imbastardirle (dèi dell'uragano, fecondatori); ma la «storia», cioè l'esperienza e l'interpretazione, sempre nuove, del sacro da parte dell'uomo, non è riuscita ad abolire la rivelazione immediata e continua del *sacro celeste*; rivelazione di struttura impersonale, non temporale, antistorica. Il simbolismo celeste è riuscito a conservarsi in tutti i complessi religiosi, appunto perché la sua modalità di essere non è temporale; infatti il simbolismo valorizza e sostiene ogni «forma» religiosa, senza che tale partecipazione lo esaurisca (§§ 166 sgg.).

3.
Il Sole e i culti solari

36. *Le ierofanie solari e il razionalismo*

Una volta, nei tempi eroici della storia delle religioni, si credeva che il culto del Sole fosse conosciuto, in altri tempi, da tutta l'umanità. Si può dire che i primi tentativi di mitologia comparata ne decifrassero le tracce dappertutto. Tuttavia, fin dal 1870, un etnologo eminente come A. Bastian osservò che questo culto solare si trova, in realtà, soltanto in rarissime regioni del globo. E mezzo secolo dopo Sir James Frazer, riesaminando il problema nell'ambito delle sue pazienti ricerche sull'adorazione della Natura, noterà[1] l'inconsistenza degli elementi solari in Africa, in Australia, in Melanesia, in Polinesia e in Micronesia. La stessa inconsistenza si nota, salvo poche eccezioni, nelle due Americhe. Soltanto in Egitto, in Asia e nell'Europa arcaica, quello che si chiama «culto del sole» ha goduto di un favore tale da divenire in certe occasioni, per esempio in Egitto, vera preponderanza.

Se consideriamo che, oltre Atlantico, il culto del Sole si è sviluppato unicamente nel Perù e nel Messico, cioè fra i soli popoli americani «civilizzati», e i soli che abbiano raggiunto un'autentica organizzazione politica, non si può non riconoscere una certa concordanza fra la supremazia delle ierofanie solari e i destini «storici». Si direbbe che il Sole predomina dove, grazie ai re, agli eroi, agli imperi, «la storia è in cammino». Ipotesi molto diverse, talvolta addirittura fantastiche, sono state proposte per giustificare

[1] Frazer, *The Worship of Nature*, p. 441.

questo parallelismo fra la supremazia dei culti solari e la diffusione della civiltà storica. Certi autori sono giunti a parlare di «Figli del Sole» che nel corso di peripli e migrazioni avrebbero diffuso dappertutto il culto dell'astro, contemporaneamente ai princìpi essenziali della civiltà. Lasciando da parte, come abbiamo fatto finora, la questione della «storia», limitiamoci a constatare che, contrariamente alle figure di struttura celeste, di cui troviamo quasi dappertutto le tracce, le figure divine solari sono poco frequenti.

Torneremo fra poco su queste ultime. Ma dobbiamo prima prevenire un errore di prospettiva, che potrebbe diventare difetto di metodo. Occorre ricordare, da una parte, che le figure divine solari (dèi, eroi ecc.) non esauriscono le ierofanie solari, come le altre figure non esauriscono le loro rispettive ierofanie, dall'altra, che, diversamente dalle altre ierofanie cosmiche, come la Luna o le Acque, la sacralità espressa dalle ierofanie solari non sempre è *trasparente* per lo spirito occidentale moderno. O più esattamente, quel che nella ierofania solare rimane trasparente allo spirito moderno, e quindi facilmente accessibile, è in genere soltanto il residuo di un lungo processo di erosione razionalistica, residuo giunto fino a noi, a nostra insaputa, per il tramite del linguaggio, del costume e della cultura. Il Sole ha finito col diventare uno dei luoghi comuni dell'«esperienza religiosa indistinta», appunto nella misura in cui il simbolismo solare si è ridotto a strumento banale di automatismi e di frasi fatte.

Non è nostra intenzione spiegare le alterazioni subite, nell'esperienza dell'uomo moderno, dalla struttura stessa della ierofania solare; non cercheremo perciò di definire in qual misura l'importanza biologica e astronomica riconosciuta al sole durante gli ultimi secoli ha non soltanto modificato la posizione dell'uomo moderno di fronte al Sole, e i suoi rapporti di esperienza diretta col Sole, ma ha mutato la struttura stessa del simbolismo solare. Ci basti rilevare un fatto: l'orientamento dell'attività mentale, da Aristotele in poi, ha contribuito in gran parte a smussare la nostra ricettività rispetto alla *totalità* delle ierofanie solari. Il caso della Luna ci dimostra che questo nuovo orientamento mentale non abolisce, necessariamente, la possibilità dell'esperienza ierofanica stessa. Infatti nessuno sosterrà che un moderno è, *ipso facto*, impermeabile alle ierofanie lunari. Tutto il contrario: la coerenza dei

simboli, dei miti e dei riti lunari non è per lui meno trasparente che per un rappresentante delle civiltà arcaiche. Forse questa affinità delle due strutture mentali («primitiva» e «moderna») di fronte alle manifestazioni dei modi lunari del sacro si spiega con la sopravvivenza, fin sull'orizzonte della mentalità più nettamente razionalistica, di quel che fu chiamato «regime notturno dello spirito». La Luna si rivolgerebbe pertanto a uno strato della coscienza umana, inattaccabile dal più corrosivo razionalismo.

È un fatto che il «regime diurno dello spirito» è dominato dal simbolismo solare, vale a dire, in gran parte, da un simbolismo che, se non è sempre fittizio, è spesso il risultato di deduzioni razionali. Questo non significa che qualsiasi elemento razionale delle ierofanie solari deve essere tardo o artificiale. Abbiamo avuto occasione di vedere che la «ragione» non mancava nelle ierofanie più arcaiche, che l'esperienza religiosa non è incompatibile *a priori* con l'intelligibilità. Quel che è tardo e artificiale, è il primato *esclusivo* della ragione: la vita religiosa (cioè, per attenerci a una definizione sommaria, l'esperienza di cratofanie, ierofanie e teofanie) mobilita la vita dell'uomo tutto intero, e sarebbe chimerico voler porre barriere fra le diverse regioni dello spirito. Le ierofanie arcaiche del Sole offrono, da questo punto di vista, un ottimo esempio. Come vedremo, esse rivelano una certa *intelligenza globale del reale*, senza mancar di rivelare, contemporaneamente, una struttura coerente e intelligibile del sacro. Ma questa intelligibilità non si potrebbe ridurre a una serie di «verità razionali» evidenti, e a un'esperienza non ierofanica. Ecco un esempio: ammesso che le relazioni fra il Sole e le tenebre o i morti, o il binomio specificamente indiano «Sole-serpente», si fondino su una comprensione totale della vita e della realtà, non per questo essi risulteranno trasparenti in una prospettiva puramente razionalistica.

37. *Solarizzazione degli Esseri Supremi*

Abbiamo osservato, nel capitolo precedente (§ 17), la tendenza degli Esseri Supremi di struttura celeste a essere cancellati dal primo piano della vita religiosa per cedere il posto a forze magico-religiose o a figure divine più attive, più efficaci e, in generale, più direttamente legate alla «Vita». Infatti la cosiddetta oziosità degli Esseri Supremi si può ricondurre, in ultima analisi, alla loro apparente indifferenza per le vicende, sempre più complicate, della vita umana. Per motivi di protezione (contro le forze ostili, contro i sortilegi ecc.) o per motivi di azione (bisogno di assicurarsi l'esistenza mediante la magia della fertilità ecc.), l'uomo si sente maggiormente attirato verso altre «forme» religiose a mano a mano che scopre di essere progressivamente più dipendente: antenati, eroi civilizzatori, Grandi Dee, forze magico-religiose (*mana* ecc.), centri cosmici di fecondità (Luna, Acque, Vegetazione ecc.). In questo modo abbiamo rilevato il fenomeno – generale nell'area indo-mediterranea – della sostituzione alla Figura Suprema uranica di un dio atmosferico e fecondatore, spesso marito o semplicemente accolito, inferiore rispetto alla Grande Madre telluricolunare-vegetale, e talvolta Padre di un «dio della vegetazione».

Il passaggio da «Creatore» a «Fecondatore», lo slittamento dall'onnipotenza, dalla trascendenza, dall'impassibilità uranica, fino all'intensità e alla drammaticità delle figure atmosferiche-fecondanti-vegetali, è pur significativo, e lascia capire, da solo, che uno dei fattori principali di questa degradazione, più ovvia nelle società agricole, dei concetti di divinità, è l'importanza, sempre più invadente, dei valori vitali, della «Vita», sull'orizzonte dell'uomo economico. E, per limitarci all'area indo-mediterranea, è interessante notare che gli dèi supremi mesopotamici spesso uniscono al prestigio della fecondità i prestigi solari. Marduk è un esempio,[2] ma è soltanto l'esempio più illustre, poiché il caso si ripete per altri dèi dello stesso tipo, cioè per gli dèi in procinto di raggiungere la supremazia. Si potrebbe perfino dire che tali divinità della vegetazione mostrano la coesistenza di attributi solari nella misura in cui gli elementi vegetali figurano nella mistica e nel mito della sovranità divina.[3]

Questa congiunzione di elementi solari e vegetali si spiega evidentemente con la parte straordinaria rappresentata dal Sovrano, sia sul piano cosmico che su quello sociale, nell'accumulare e distribuire la «Vita». La solarizzazione progressiva delle divinità cele-

[2] Si veda Frankfort, in *Irak*, vol. I, p. 6.
[3] Cfr. Engnell, *Divine Kingship*, pp. 21 sgg., 54 sgg.

sti corrisponde dunque allo stesso processo di erosione che in altri contesti portò alla trasformazione delle divinità celesti in dèi atmosferico-fecondatori. Presso gli Ittiti, per esempio, il dio celeste si presenta, già nei tempi storici, in uno stadio di solarizzazione molto progredito[4] e in relazione con la sovranità cosmico-biologica, fornito quindi di elementi «vegetali», secondo la formula: Dio-Re-Albero della Vita.[5]

Del resto il fenomeno è molto più frequente e più antico di quanto non lascino intravedere i documenti orientali, dominati, non dimentichiamolo, dalla mistica della sovranità. Così avviene che gli strati arcaici delle culture primitive già rivelino il movimento di trapasso degli attributi del dio uranico alla divinità solare, nonché la fusione dell'Essere Supremo col dio solare. L'arcobaleno, ritenuto in tanti luoghi (§ 14) un'epifania uranica, è associato al Sole e diventa, ad esempio presso i Fuegini, «fratello del Sole».[6] Più spesso si hanno rapporti di filiazione fra il dio supremo di struttura celeste e il Sole. Per i Pigmei Semang, i Fuegini e i Boscimani, il Sole è l'«occhio» del dio supremo.[7] Presso i Wiradjuri-Kamilaroi dell'Australia Sud-Ovest, il Sole è considerato Grogoragally in persona, figlio del Creatore e figura divina propizia all'uomo,[8] ma, certo, per influenza del matriarcato, la Luna è ritenuta il secondo figlio dell'Essere Supremo.[9] I Samoiedi vedono nel Sole e nella Luna gli occhi di Num (= Cielo); il Sole è l'occhio buono, la Luna quello cattivo.[10] Gli Yurak della tundra, nella regione di Obdorsk, celebrano una grande festa d'inverno alla prima comparsa del Sole, ma offrono un sacrificio a Num, indizio del carattere originariamente celeste di questa solennità. Presso gli Yurak delle regioni boscose (Wald-Yuraken), il Sole, la Luna e «l'uccello del fulmine» sono i simboli di Num; l'albero a cui si appendono teste di animali in offerta porta il nome di Albero del Sole, quantunque in origine quel sacrificio fosse privilegio di

[4] Cfr. Götze, *Kleinasien*, p. 136.
[5] Cfr. Engnell, *op. cit.*, p. 61.
[6] Schmidt, *Ursprung*, II, p. 938.
[7] *Ibid.*, III, p. 1087. L'India vedica e altri ambienti mostrano un processo analogo; cfr. *infra*.
[8] *Ibid.*, III, p. 841.
[9] *Ibid.*, p. 844.
[10] Lehtisalo, *Entwurf*, pp. 16 sgg.

Num.[11] Presso i Ciukci, il Sole si sostituisce alla divinità suprema; i sacrifici principali vengono offerti agli spiriti buoni e particolarmente alla luce solare. Secondo Gahs, il culto del Sole sarebbe stato introdotto in tutta l'Asia del Nord da quegli stessi Ciukci e dagli Yukagir.

38. *Africa, Indonesia*

La solarizzazione dell'Essere Supremo uranico[12] è fenomeno piuttosto frequente in Africa. Tutta una serie di popolazioni africane dà all'«Essere Supremo» il nome di «Sole».[13] Talvolta – caso dei Munsh – il Sole passa per figlio dell'Essere Supremo Awondo, e la Luna per sua figlia.[14] I Ba-Rotse considerano il sole «dimora» del dio del Cielo, Niambe, e la Luna sua moglie.[15] Altrove vediamo il dio celeste assimilato al Sole per fusione; presso i Louyi, ad esempio, per i quali Niambe è il Sole,[16] o presso i Kavirondo, ove il Sole si sostituisce al culto dell'Essere Supremo.[17] I Kaffa chiamano l'Essere Supremo Abo, che significa insieme «Padre» e «Sole», e lo considerano incorporato nel Sole. Secondo uno dei più recenti specialisti di quella popolazione, Bieber,[18] la solarizzazione è fenomeno tardivo e Abo era in origine un *Lichtgott oder Himmelsgott*.

È interessante notare che, solarizzandosi, il dio supremo africano non riuscì a conservare una potente attualità nella vita religiosa. Così, presso varie popolazioni Bantu dell'Africa orientale e in particolare presso i Dschagga del Kilimangiaro, l'Essere Su-

[11] Gahs, *Kopf- Schädel- und Langknochenofper*, p. 240.
[12] Avviene spesso che la «solarizzazione» si eserciti direttamente sulla struttura dell'Essere Supremo in quanto tale, e non in quanto divinità del Cielo. Ma non avendo ancora trattato delle «forme» divine, insistiamo di preferenza sul processo di solarizzazione delle figure uraniche. Evidentemente questo non implica in nessun modo che queste figure siano le sole a rappresentare le *prime* forme divine personali che la storia abbia conosciuto, né che sia stato possibile, in altri casi, passare direttamente dall'Essere Supremo alla divinità solare senza il tramite dell'Essere Supremo uranico.
[13] Frazer, *op. cit.*, p. 315, note 1 e 2.
[14] *Ibid.*, p. 124.
[15] *Ibid.*, p. 170.
[16] *Ibid.*, p. 173.
[17] *Ibid.*, p. 279.
[18] Bieber, *Kaffa*, II (Münster 1923), pp. 387 sgg.

premo è Ruwa (parola che significa «Sole»); abita infatti nel sole, ma conserva ancora elementi uranici e, specialmente, la *passività* caratteristica degli dèi uranici; Ruwa, come loro, non gode di nessun culto; soltanto nei casi estremi gli vengono offerti sacrifici e gli si rivolgono preghiere.[19]

Stesso gioco di sostituzione in Indonesia. Pue-mpalaburu, il dio solare dei Toradja, prende a poco a poco il posto di I-lai, il dio celeste, del quale continua l'opera cosmogonica.[20] Il dio solare viene così promosso a demiurgo, precisamente come in America; per esempio presso i Tlingit vediamo il demiurgo, sotto forma di Corvo, identificarsi col Sole e ricevere dal Dio celeste supremo, suo padre o sovrano, la missione di continuare e portare a compimento l'opera di creazione da lui intrapresa.[21] Qui scorgiamo l'elemento *dinamico* e *organizzatore*, che, accaparrato dalla divinità solare, corrisponde su un altro piano all'elemento *fecondatore* degli dèi atmosferici (§ 26). Ma, come questi ultimi, il dio solare non è *creatore*; è come loro subordinato al Creatore, e da lui riceve il mandato di condurre a termine la creazione. In compenso il *demiurgo solare* ottiene quel che non sono riusciti quasi mai ad avere gli *dèi solari* che si sostituirono all'Essere Supremo celeste o si fusero con lui: l'*attualità* nella vita religiosa e nel mito. Basterà ricordare il posto principale tenuto dal Corvo nella mitologia nord-americana, e dall'Aquila – sostituto o simbolo del Sole – nella mitologia artica o nord-asiatica.

39. *La solarizzazione presso i Muṇḍa*

Il miglior esempio di solarizzazione dell'Essere Supremo ci viene fornito dalle popolazioni kolariane dell'India. I Muṇḍa del Bengala pongono in cima al loro pantheon Sing-bong, il Sole; un dio mite che non ingerisce negli affari degli uomini. Non è però completamente assente dal culto; riceve sacrifici di capri bianchi o di galli bianchi e, d'agosto, per il raccolto del riso, gli vengono offerte

[19] Pettazzoni, *Dio*, I, pp. 223 sgg.
[20] *Ibid.*, pp. 130 sgg.
[21] *Ibid.*, p. 266.

primizie.[22] Marito della Luna, il Sole è considerato autore della creazione cosmica, quantunque in realtà il suo mito cosmogonico faccia intervenire, come demiurghi in sottordine, la tartaruga, il granchio e la mignatta, successivamente incaricati da Sing-bong di portare terra dal fondo dell'oceano.[23]

Le popolazioni Khond della provincia di Orissa adorano come dio supremo e creatore Bura Pennu («dio della luce») o Bela Pennu («dio del sole»); il processo di solarizzazione trova sicura conferma nel carattere benevolo e quasi passivo di questa divinità: Bela Pennu non figura nel culto.[24] I Birhor del Chota nāgpur sacrificano al dio del Sole, loro divinità suprema, galline o capri bianchi, specialmente in gravi frangenti o per assicurarsi i raccolti. Come era da aspettarsi, l'Essere Supremo solarizzato ha potuto conseguire e conservare la sua «attualità» cultuale inserendosi nel meccanismo della «produzione vitale». Le preghiere che gli si rivolgono in occasione di libagioni e sacrifici lo dimostrano abbastanza chiaramente. Per la nascita del figlio, il padre offre una libagione d'acqua, col viso volto verso oriente, e pronuncia intanto queste parole: «O Sing-bong, ti offro questa libagione d'acqua. Fa colare il latte dalla mammella di sua madre come cola quest'acqua!»[25] E per assicurarsi un buon raccolto di riso, il capo-famiglia così si impegna a sacrificare una gallina bianca: «Te lo prometto, o Sing-bong! Fa' spuntare il grano e ti sacrificherò questa gallina bianca al tempo della battitura». Poi lascia andare la gallina bianca e ne sacrifica una nera. La data del sacrificio, giorno del plenilunio del mese di Baishak (aprile-maggio), non lascia dubbi sulla sua intenzione: la gallina nera è offerta alla divinità ctonio-agraria con suprema giurisdizione sulla fertilità del suolo.[26] Questo esempio è caratteristico delle vicissitudini dell'Essere Supremo solarizzato: 1) sostituzione del Sole, come Essere Supremo, alla figura celeste onnipotente e creatrice; 2) presenza del dio solare nel culto, dovuta anzitutto alle sue virtù fecondatrici; 3) presenza di efficacia, malgrado tutto, non infallibile, dato che l'orante si dimostra previdente, rivolgendosi

[22] Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal*, p. 198.
[23] *Ibid.*, p. 185.
[24] *Ibid.*, p. 296.
[25] Roy, *The Birhors* (Ranchi 1925), pp. 225 sgg.
[26] *Ibid.*, pp. 373 sgg.

contemporaneamente alle forze lunari-ctonie-agrarie che presiedono alla fecondità universale.

Il Sole è anche l'Essere Supremo di un'altra popolazione Muṇḍa, gli Oraon, che lo chiamano Dharmesh. Indubbiamente la loro principale preoccupazione religiosa è quella di placare gli spiriti, *bhut*.[27] Tuttavia, come nel caso delle divinità uraniche, quando l'assistenza delle altre forze magico-religiose delude le attese, gli Oraon si rivolgono a Dharmesh: «Abbiamo tentato tutto, ma resti ancora tu per soccorrerci!» E gli sacrificano il gallo bianco, esclamando: «O Dio! Tu sei il nostro creatore, abbi pietà di noi!»[28] Recenti ricerche hanno rivelato, da una parte, l'esistenza presso le popolazioni Muṇḍa di un Dio Supremo autoctono e autentico, dall'altra, la data relativamente tarda della sua estromissione da parte delle divinità del Sole e della Luna. Secondo Bodding, la fusione di Thakkur, dio supremo santali, col Sole (l'Essere Supremo si chiama anche Chanda, «sole») sarebbe parimenti piuttosto tarda. Rahmann, da parte sua, ha seguito il processo di solarizzazione e di lunarizzazione degli Esseri Supremi presso le popolazioni Gond e Muṇḍa. Infine, W. Koppers, in un notevole studio comparativo,[29] ha cercato di dimostrare l'autenticità degli Esseri Supremi presso queste popolazioni pre-dravidiche e pre-ariane e, contemporaneamente, una possibile influenza dei loro concetti religiosi sugli invasori indoeuropei.[30]

40. *Culti solari*

Nell'Indonesia e nella penisola di Malacca il culto del Sole è molto sporadico. Abbiamo fornito prima alcuni esempi di solarizzazione degli Esseri Supremi indonesiani (§ 38). Unica eccezione, l'isola

[27] Dalton, *op. cit.*, p. 256.
[28] Frazer, *op. cit.*, p. 631.
[29] Koppers, *Bhagwan, the Supreme Deity of the Bhils*.
[30] Questa influenza, per quanto possa sembrare paradossale, non si può escludere *a priori*. Si è spesso tentato di spiegare certi aspetti della vita religiosa indiana, culti ctonio-funebri, culto del serpente, dei simboli degli organi genitali ecc., con l'influenza delle popolazioni aborigene non ariane. Si considerava dunque possibile un'influenza analoga dei primitivi sui civilizzati. Tuttavia, da un po' di tempo in qua, numerosi etnologi negano che le popolazioni autoctone più primitive dell'India, e in particolare i Muṇḍa, abbiano mai conosciuto i culti orgiastici e, quindi, che gli Indoeuropei abbiano potuto prenderli in prestito da loro.

di Timor e i vicini arcipelaghi. Quantunque la vita religiosa sia dominata, come del resto in tutta l'Indonesia, dal culto dei morti e degli spiriti della natura, il dio solare vi conserva ancora un posto importante. A Timor, Usi-Neno, «il Signor Sole», è il marito della «Signora Terra», Usi Afu, e il mondo intero è nato dalla loro unione. La dea della Terra riceve nondimeno la maggior parte dei sacrifici; il Sole si deve contentare di un solo grande sacrificio annuo, in occasione del raccolto.[31] Nell'isola Wettar, a nord di Timor, l'Essere Supremo, per quanto solarizzato, conserva ancora tracce di una struttura celeste primitiva; lo chiamano il «Gran Signore», o il «Vecchio di lassù» (§§ 12 sgg.). Abita nella volta celeste, ma anche nel Sole, e incarna il principio maschile, mentre la Terra è femmina. Gli autoctoni hanno di lui un'idea piuttosto vaga e gli offrono sacrifici soltanto in caso di malattia,[32] sintomo indubbio che l'Essere Supremo uranico si è ritirato dal primo piano dell'attualità religiosa.

A est di Timor, negli arcipelaghi di Leti, Sermata, Babar e Timorlant, il Sole è considerato la divinità più importante e porta il nome di Upulero, il «Signor Sole». Anche qui il dio solare conserva la sua vitalità soltanto perché si trasformò in fecondatore; infatti il suo culto conserva ancora qualche tratto delle sue nobiltà e purezza originarie. Upulero non ha immagine e viene adorato sotto forma di una lampada fatta con foglie di cocco. Nondimeno tutto il rituale è concentrato nelle suppliche alla fecondità cosmica. Una volta l'anno, all'inizio della stagione delle piogge, si celebra la grande solennità di Upulero; dura un mese intero e tende ad assicurare la pioggia, la fertilità dei campi e la ricchezza della comunità. In quel periodo, secondo la credenza di quelle popolazioni, il Sole scende in un albero di fico per fecondare sua moglie, la Terra-Madre. Per facilitare la sua discesa, si pianta sul fico una scala di sette o dieci gradini (abbiamo già ricordato il simbolo celeste delle scale a sette gradini, cfr. § 31). Davanti all'albero di fico seguono sacrifici di maiali e di cani; infine, in mezzo a canti e danze, si scatena un'orgia collettiva, carattere indubitabile di una mistica agraria (§ 138). Le preghiere recitate in questa circostanza dimostrano la funzione di fecondatore e di depositario delle risorse ali-

[31] Frazer, *op. cit.*, pp. 656 sgg.
[32] *Ibid.*, p. 550.

mentari di cui il Sole si è appropriato: «O Signore, Antenato-Sole, scendi! Le gemme nuove del fico sono spuntate... La carne del porco è pronta, tagliata a pezzi. Le barche del villaggio sono cariche di doni. Signore, Antenato-Sole, sei invitato al banchetto. Taglia e mangia!... Bevi!... Vieni, Signore, Sole-Antenato! Aspettiamo da te molto avorio e molto oro. Accresci il numero dei nobili e moltiplica il popolo. Sostituisci i capri e i maiali morti con altri animali vivi. Sostituisci il riso e il betel. Riempi di riso i canestri vuoti ecc.».[33]

41. *Discendenza solare*

Upulero può anche donare dei figli.[34] Del resto nell'isola di Timor alcuni capi prendono il titolo di «figli del Sole»[35] e pretendono di essere nati direttamente dal dio solare. Si tenga presente questo mito del Sole creatore dell'uomo e di relazioni immediate – di filiazione, di famiglia – fra il dio solare e una certa categoria di persone. Non che esso sia privilegio esclusivo del dio solare: come potremo constatare nei capitoli successivi, qualsiasi regione cosmica – Acque, Terra, Vegetazione – può possedere, grazie alla dialettica ierofanica, una funzione antropogonica; in ciascuna di queste regioni l'uomo può identificare *la realtà assoluta* e, insieme, la matrice primordiale da cui egli stesso ha ricevuto la vita.

Ma, nel caso del Sole, la genealogia indica qualche cosa di più: traduce le modificazioni seguite alla solarizzazione dell'Essere Supremo o alla trasformazione del Sole in «fecondatore» e in «creatore specializzato», monopolizzato da alcune società o famiglie umane, per esempio quelle dei capi e dei sovrani. Così, nella tribù australiana Arunta, il Sole, che è femmina, svolge un ruolo più importante della Luna, che è maschio, nel senso che «si ritiene abbia relazioni ben definite con ciascun membro delle varie suddivisioni sociali».[36] Queste relazioni sono note anche ai Loritja e

[33] *Ibid.*, pp. 661 sg.
[34] *Ibid.*, p. 662.
[35] *Ibid.*, p. 658.
[36] Spencer e Gillen, *The Arunta*, II, p. 496.

alle tribù del Sud-Est.[37] Queste «relazioni ben definite con ciascun membro della tribù» (dato che l'uomo, in quanto *specie*, è creatura dell'Essere Supremo stesso; cfr. §§ 12 sgg.) si precisano altrove come relazioni dirette, da padre o antenato della tribù; è questo il caso che si verifica, per esempio, presso gli Indiani Piedi Neri, le popolazioni Arapaho ecc.[38] I Korku dell'India si pretendono nati dall'unione del Sole e della Luna.[39] Ritroveremo relazioni dello stesso tipo nelle società evolute, ma in questo caso limitatamente al sovrano e alle famiglie nobili. Tuttavia, in Australia, le relazioni fra l'uomo e il Sole possono ricevere una seconda convalida sopra un altro piano: l'identificazione dell'uomo col Sole per mezzo delle cerimonie di iniziazione. Il candidato si vernicia la testa di rosso, si strappa i capelli e la barba, subisce una «morte» simbolica e rinasce il giorno successivo, contemporaneamente al Sole; questo dramma iniziatico lo assimila all'eroe solare Grogoragally, figlio del Creatore.[40]

42. *Il Sole ierofante e psicopompo*

Questo cerimoniale australiano rivela un importante nuovo elemento, che spiega il ruolo svolto dal Sole in varie altre aree culturali e in altri contesti storici. Certe tribù australiane ci hanno mostrato il Sole in relazione con *ciascun* membro della comunità in particolare. Nelle tribù Wiradjuri-Kamilaroi, che si trovano in uno stadio ancor più primitivo degli Arunta e dei Loritja, queste relazioni sono di altro genere: mirano ad assimilare l'iniziato con l'eore solare, figlio dell'Essere Supremo celeste. Per mezzo dell'iniziazione l'uomo diventa così, in un certo senso, figlio dell'Essere Supremo; più precisamente, ridiventa tale in seguito alla morte rituale seguita dalla sua risurrezione in qualità di Sole. Ora tutto questo non dimostra soltanto che, nelle religioni di popolazioni «primitive» come i Wiradjuri-Kamilaroi, il Sole è subordinato all'Essere Supremo e da lui delegato alla «salvazione» dell'uomo

[37] Howitt, *Native Tribes of Southern Australia*, p. 427.
[38] Cfr. Schmidt, *op. cit.*, II, pp. 662, 729 ecc.
[39] Frazer, *op. cit.*, p. 616.
[40] Schmidt, *op. cit.*, III, pp. 1056 sg.

mediante l'iniziazione. Dimostra anche che il Sole può assumere una funzione importante nel campo delle credenze funebri, per ciò che riguarda la condizione dell'uomo dopo la morte. Grogoragally presenta l'anima di ciascun defunto, separatamente, all'Essere Supremo,[41] e la può presentare in quanto è già iniziata, cioè ha conosciuto morte e resurrezione ed è essa stessa un «Sole». Così il Sole diventa il prototipo del «morto che risuscita ogni mattina». Tutto un complesso di credenze collegate con l'iniziazione e con la sovranità, e sulle quali torneremo fra poco, deriva da questa valorizzazione del Sole quale dio (eroe), che, senza conoscere la morte (come la conosce, per esempio, la Luna), attraversa ogni notte il regno della morte e riappare l'indomani, eternamente eguale a se stesso.

Il «tramonto» non è percepito come «morte» del Sole (contrariamente ai tre giorni di oscurità della Luna), bensì come una discesa dell'astro nelle regioni infere, nel regno dei morti. Diversamente dalla Luna, il Sole ha il privilegio di attraversare queste regioni senza subire la modalità della morte. Il suo itinerario predestinato nelle regioni infere gli conferisce tuttavia prestigi e valenze funebri. In questo modo dunque, appena cessa di svolgere una funzione di primo piano nel pantheon o nell'esperienza religiosa di una civiltà, quale Essere Supremo solarizzato o fecondatore, il Sole rivela una certa ambivalenza che apre nuove prospettive verso ulteriori modifiche religiose.

Quest'ambivalenza potrebbe formularsi come segue: quantunque immortale, il Sole scende ogni notte nel regno dei morti: di conseguenza può condurre gli uomini con sé e, tramontando, farli morire; d'altra parte, può contemporaneamente guidare le anime attraverso le regioni infernali e ricondurle alla luce l'indomani, col giorno. Funzione ambivalente di psicopompo «uccisore» e di ierofante iniziatico. Da qui deriva la credenza, diffusa in Nuova Zelanda e nelle Nuove Ebridi, che un semplice sguardo sul tramonto del Sole può provocare la morte.[42] Il Sole trascina con sé, «aspira» le anime dei viventi e, con la stessa facilità, guida, come psicopompo, le anime dei morti attraverso la «Porta del Sole», in occidente. Gli autoctoni dello Stretto di Torres credono all'esistenza di un'isola mitica, posta in una qualche regione occidentale, chiamata Kibu: la «Porta del Sole». Il vento vi spinge le anime dei morti.[43] Nelle isole Hervey, gli indigeni credono che i morti si riuniscano in branchi e che, due volte l'anno, ai solstizi, tentino di seguire il Sole nel momento in cui tramonta, per scendere nelle regioni infere.[44] In altre isole della Polinesia il punto più occidentale del territorio si chiama «luogo dove saltano le anime».[45]

[41] *Ibid.*
[42] Williamson, *Religion and Cosmic Beliefs*, I, p. 118; II, pp. 218 sgg.

In Oceania è molto diffusa anche la credenza che i morti, su «barche solari», accompagnino il Sole nell'oceano, ovvero che il regno dei morti si trovi a ponente.[46] Evidentemente il destino delle anime che sprofondano a ponente non è uniforme; non tutte raggiungono quel che potremmo approssimativamente chiamare «salvazione». A questo punto si manifesta la virtù soteriologica dell'iniziazione e il compito delle società segrete, per vagliare gli eletti e separarli dalla massa amorfa dei semplici mortali (separazione manifesta nella mistica della sovranità e dei «figli del Sole»). Così, nelle isole Hervey, soltanto i caduti in combattimento sono condotti in cielo dal Sole; gli altri morti vengono divorati dalle divinità infernali Akaranga e Kiru.[47]

La dicotomia *eroe* o *iniziato* e *morto di morte naturale* occupa un posto notevole nella storia delle religioni, e vi torneremo in un capitolo a parte. Restando, per il momento, nella stessa area dell'Oceania, è stato osservato da molto tempo[48] il parallelismo fra le tracce di culto solare e il culto degli antenati: questi due complessi religiosi trovano espressione comune nei monumenti megalitici. D'altra parte Rivers ha rilevato in Polinesia e in Micronesia corrispondenze precise fra la distribuzione dei monumenti megalitici e le società segrete.[49] Ma i monumenti megalitici sono sempre in relazione col culto solare. Così, nelle isole della Società, i megaliti (*marae*) sono orientati a levante come i *nanga* delle isole Figi, mentre nelle isole Banks c'è l'usanza di ungere con argilla rossa un megalito, affinché il Sole splenda di nuovo. Culto degli

[43] Frazer, *Belief in Immortality*, I, p. 175.
[44] *Ibid.*, II, p. 239.
[45] *Ibid.*, p. 241.
[46] Frobenius, *Die Weltanschauung der Naturvölker* (Weimar 1898), pp. 135 sgg., 165 sgg.
[47] Frazer, *Belief*, II, p. 242.
[48] Rivers, *History of Melanesian Society*, II, p. 549.
[49] *Ibid.*, I, p. 289; II, pp. 248, 429 sg., 456 sg.

antenati (= morti), società segrete (e quindi iniziazioni destinate a garantire una sorte migliore dopo morti) e, infine, culto solare costituiscono tre elementi che mettono capo a sistemi a prima vista non convertibili, ma che in realtà sono solidali: coesistono già virtualmente nelle ierofanie solari arcaiche, per esempio in Australia.

Teniamo presente l'idea di «scelta», di «selezione», implicita nei rituali iniziatici funebri che si praticano sotto il simbolo del Sole. E non dimentichiamo che in diverse parti del mondo i capi erano ritenuti discendenti diretti del Sole; i capi polinesiani,[50] i capi delle popolazioni Natchez e Incas,[51] come i re ittiti (chiamati «Mio Sole») o babilonesi[52] o il re indiano,[53] hanno nome e qualità di «Soli», «Figli del Sole», «Nipoti del Sole», oppure incarnano il Sole nel loro corpo mistico, come avviene per il re indiano. Presso i Masai, pastori africani,[54] come in Polinesia,[55] i capi sono i soli che, dopo morti, si identificano col Sole. In breve, si tratta di «scelta», di «selezione», che avviene sia mediante il rituale iniziatico della società segreta, sia per quell'iniziazione automatica che è la sovranità in quanto tale. Sotto questo punto di vista, la religione solare egiziana è un esempio ideale, che merita di essere approfondito.

43. *Culti solari egiziani*

La religione egiziana fu dominata, più di qualsiasi altra, dal culto solare. Fin dall'epoca antica il dio solare aveva assorbito varie divinità, come Atum, Horus e lo scarabeo Khipri.[56] A cominciare dalla v dinastia, il fenomeno si generalizza: numerose divinità si fondono col Sole, dando così origine alle figure solarizzate Chnum-Rē, Min-Rē, Amon-Rē ecc.[57] Non tocca a noi decidere fra le due ipotesi rivali di Kees e di Sethe intorno alle origini storiche della

[50] Perry, *Children of the Sun*, pp. 138 sgg.
[51] Hocart, *Kingship*, pp. 12 sgg.
[52] Cfr. la tavoletta di pietra di Nabū-apla-iddin.
[53] *Codice di Manu*, VII, 3; V, 96.
[54] Haberlandt, in *Buschan's Völkerkunde*, I, p. 567.
[55] Williamson, *Religions and Cosmic Beliefs of Central Polynesia*, II, pp. 302 sgg., 322 sgg.
[56] Vandier, *La Religion égyptienne*, pp. 21, 55.
[57] *Ibid.*, p. 149.

dottrina solare. In ogni caso è sicuro che l'apogeo della dottrina si ebbe sotto la v dinastia e che il suo successo deriva insieme dalla rafforzata nozione di sovranità e dall'azione dei sacerdoti di Eliopoli. Ma, come parrebbero dimostrare parecchie ricerche recenti, la supremazia solare fu preceduta da quella di altre figure divine, più antiche e anche più popolari, nel senso che non appartenevano esclusivamente a gruppi privilegiati.

Si sapeva già da molto tempo che Shu, dio dell'atmosfera e quindi originariamente figura uranica, fu in seguito identificato col Sole. Ma Wainwright, a sua volta, ha riconosciuto in Amon un'antichissima divinità del cielo, e H. Junker, d'altra parte, crede di aver scoperto un antichissimo *Allsgott* celeste in Ur (*wr*), il cui nome significa «il Grande»; in certi casi si vede Ur sposare Nut, «la Grande» (*wrt*), secondo il mito della coppia cosmica Cielo-Terra (cfr. § 84). L'assenza completa di Ur dai monumenti pubblici (regi) si spiegherebbe col suo carattere popolare. Junker ha perfino tentato di ricostruire la storia di Ur, che è in breve la storia della sua deposizione dal rango supremo in seguito alla sua integrazione nelle teologie locali: diventa ausiliario di Rē (guarisce gli occhi del Sole, per un certo tempo colpiti da cecità), è poi assimilato ad Atum e finalmente a Rē. Non ci riconosciamo così competenti da intervenire nella discussione sollevata dagli studi di Junker, ma l'abbiamo ricordata perché egittologi dell'importanza di Capart e Kees sembrano accettare in linea di massima il suo sistema. Nella prospettiva della storia delle religioni, l'avventura di Amon o quella di *Wr* sono perfettamente comprensibili: abbiamo già mostrato a sufficienza che gli Esseri Supremi di struttura uranica, quando non sprofondano completamente nell'oblio, tendono a trasformarsi in dèi atmosferico-fecondatori oppure a solarizzarsi.

Si è detto che due fattori hanno contribuito in modo decisivo a consolidare la supremazia di Rē: la teologia eliopolitana e la mistica della sovranità, essendo il sovrano stesso identificato col Sole. Una preziosa controprova è data dalla concorrenza subita per un certo tempo da Rē, dio solare e funebre (imperiale), da parte di Osiride. Il Sole tramontava nel «Campo delle Offerte», o «Campo del Riposo», e sorgeva il giorno dopo nel punto opposto della volta celeste, detto «Campo dei Giunchi». Queste regioni solari, che fin dall'epoca predinastica dipendevano da Rē, ricevet-

tero in soprappiù, nel corso delle dinastie III e IV, una destinazione funeraria. Appunto dal Campo dei Giunchi l'anima del Faraone partiva per incontrarsi col Sole nella volta celeste e giungere, da lui guidata, al Campo delle Offerte. In principio l'ascensione non avveniva senza incidenti: il Faraone, malgrado la sua qualità divina, doveva lottare col guardiano del Campo, il «Toro delle Offerte», per conquistarsi il diritto a prender posto in cielo. I testi delle Piramidi[58] alludono a questa prova eroica, di essenza iniziatica, che il Faraone doveva superare.

Alla lunga, tuttavia, i testi non parlano più del duello col Toro delle Offerte, e il defunto sale in cielo[59] per mezzo di una scala, oppure attraversa l'oceano siderale vogando, per giungere finalmente al Campo delle Offerte, guidato da una dea, e sotto le sembianze di un toro splendente. Assistiamo, si potrebbe dire, alla degenerazione di un mito (e di un rito?) eroico-iniziatico in privilegio politico-sociale. Il Faraone ha diritto alla sovranità e ottiene l'immortalità solare, ma non più in qualità di «eroe»; come capo supremo, si trova in possesso dell'immortalità senza superare alcuna «prova eroica». La legalizzazione di questa condizione privilegiata del Faraone dopo morte trova una corrispondenza nell'ascesa vittoriosa di Osiride come dio funerario non aristocratico. Non è qui il luogo per discutere del conflitto fra Rē e Osiride, che è già chiaro nei testi delle Piramidi. «Tu apri il tuo posto in Cielo fra le stelle del Cielo, perché tu sei una stella (...). Tu guardi al di là di Osiride, tu comandi ai morti, ti tieni lontano da loro, non sei uno di loro». Così scrive, è facile indovinare, un apologeta dei privilegi imperiali e della tradizione solare.[60]

Il nuovo dio, benché di natura popolare (intendiamo, accessibile anche alle altre classi sociali), è nondimeno potente, e il Faraone crede bene di invocare il Sole, perché lo aiuti a non cadere in balia di Osiride: «Rē-Atum, non abbandonarti a Osiride, che non giudica il tuo cuore e non ha potere sul tuo cuore (...). Osiride, tu non ti impadronirai di lui, tuo figlio (Horus) non si impadronirà di lui (...)».[61] L'Occidente, la strada dei morti, diventa una regione osirica, mentre l'Oriente resta dominio del Sole. Quindi, nei testi delle Piramidi, i devoti di Osiride fanno il panegirico dell'Occidente e denigrano l'Oriente: «Osiride (N), non camminare in quelle regioni d'Oriente, ma cammina in queste regioni dell'Occidente, sulla strada dei Seguaci di Rē»;[62] è una raccomandazione diametralmente opposta a quelle della dottrina funebre solare; infatti il testo citato è semplicemente una sfacciata osirizzazione, per rovesciamento di termini, della seguente formula arcaica: «Non camminare su quelle strade dell'Occidente, ove quelli che si avviano non progrediscono; ma che (N) cammini su queste strade d'Oriente, sulle strade dei Seguaci di Rē».[63]

[58] Per esempio: *Pyr.*, pp. 293, 913-14, 1432 sgg.; Weill, *Le Champ des Roseaux et le Champ des Offrandes*, pp. 16 sgg.
[59] Cfr. per esempio il *Libro dei morti*.
[60] *Pyr.*, p. 2175; Weill, *op. cit.*, p. 116.
[61] *Pyr.*, 145-46; Weill, *op. cit.*

Col tempo, questi testi si moltiplicano. La resistenza del Sole ha vinto. Osiride, che era stato obbligato ad arrogarsi i due Campi celesti, in quanto rappresentavano da sempre le zone funerarie per eccellenza, attraversando le quali le anime dei Faraoni raggiungevano l'immortalità, finì per rinunciare al doppio dominio. Del resto la ritirata non è una disfatta. Osiride aveva tentato di impadronirsi del Cielo soltanto perché la teologia solare vi collocava l'ambiente necessario all'immortalità faraonica. Il suo messaggio escatologico, fondamentalmente diverso dalla conquista eroica dell'immortalità – degradata più tardi ad acquisto spontaneo dell'immortalità, per appartenenza alla regalità –, aveva ridotto Osiride a condurre le anime, che voleva salvare dall'annientamento, lungo un itinerario celeste, solare. Osiride, del resto, altro non faceva che condurre a termine la rivoluzione di tipo «umanistico», che aveva modificato, prima di lui, il concetto escatologico egiziano. Abbiamo visto infatti che dalla concezione *eroica*, iniziatica, dell'immortalità, offerta alla *conquista* di pochissimi privilegiati, si era giunti alla concezione di un'immortalità concessa a *tutti* i privilegiati. Osiride sviluppava ulteriormente, in senso «democratico», questa profonda alterazione della concezione dell'immortalità: ciascuno può ottenere l'immortalità, purché superi vittoriosamente la *prova*. La teologia osirica riprende, per estenderla, la nozione di *prova*, condizione *sine qua non* della sopravvivenza; però alle prove di tipo

[62] *Pyr.*, 1531; Weill, *op. cit.*, p. 121.
[63] *Pyr.*, 2175; Weill, *op. cit.*

eroico, iniziatico (lotta col Toro) sostituisce prove etiche e religiose (opere buone ecc.). La teoria arcaica dell'immortalità eroica cede il posto a una concezione umana e umanitaria.

44. *Culti solari nell'Oriente classico e nel Mediterraneo*

Non avremmo fornito tanti particolari sul conflitto tra Rē e Osiride se non ci fossero di aiuto per penetrare la morfologia delle società segrete di struttura solare-funeraria, cui abbiamo alluso qui sopra. In Egitto il Sole rimarrà fino all'ultimo lo psicopompo di una classe privilegiata (la famiglia del sovrano), senza che il culto solare cessi per questo di svolgere un ruolo predominante nella religione egiziana complessiva: quella, per lo meno, che si manifesta nei monumenti e nei documenti scritti. In Indonesia e in Melanesia, la situazione è diversa: il Sole fu in altri tempi lo psicopompo di *tutti* gli iniziati usciti dalle società segrete, ma il suo compito, quantunque rimanga importante, non è più esclusivo. In quelle società segrete, gli «antenati» – quelli che il Sole aveva guidato sulla strada dell'Occidente – adempiono a una funzione egualmente importante. Potremmo dire, ponendo il fenomeno in termini egiziani, che assistiamo a una fusione Rē-Osiride. D'altronde questa fusione non lede il prestigio del Sole. Poiché non va dimenticato che le relazioni del Sole con l'oltretomba, regione delle tenebre e della morte, sono trasparenti nelle ierofanie solari più arcaiche, e assai raramente si perdono di vista.

Nel dio Shamash troviamo un buon esempio di questa decadenza: Shamash occupa un rango inferiore nel pantheon mesopotamico, al disotto di Sin, dio della Luna, ritenuto suo padre, e non ha mai svolto una parte importante nella mitologia.[64] Le ierofanie solari babilonesi, tuttavia, permettono ancora di ritrovare il ricordo di relazioni molto antiche con l'oltretomba. Shamash viene chiamato il «Sole di *etimmē*», cioè dei Mani; di lui si dice che «fa vivere il morto».[65] Shamash è il dio della giustizia e il «Signore del Giudizio» (*bēl-dīni*). Dai tempi più antichi, il suo tempio è chiamato «Casa del Giudice del Paese».[66] D'altra parte Shamash è il dio degli oracoli, il patrono dei profeti e degli indovini,[67] funzione che in ogni tempo è stata in relazione col mondo dei morti e con le regioni ctonio-funerarie.

[64] Meissner, *Babylonien und Assyrien*, II, p. 21.
[65] Dhorme, *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie*, p. 87.

In Grecia e in Italia, il Sole occupò un posto assolutamente secondario nel culto. A Roma, il culto solare venne introdotto sotto l'Impero attraverso le gnosi orientali, e vi si sviluppò in modo, per così dire, esteriore e artificiale, favorito dal culto degli imperatori. La mitologia e la religione greche hanno conservato tuttavia qualche traccia delle ierofanie «infernali» arcaiche del Sole. Il mito di Helios rivela tanto le valenze ctonie quanto quelle infernali. C'è un intero gioco di epiteti, nel quale Uberto Pestalozza[68] vede il residuo di un patrimonio religioso mediterraneo; questi epiteti sono la prova evidente delle relazioni organiche di Helios col mondo vegetale. Helios è *pythios* e *paiān* – due attributi che divide con Leto, una delle grandi dee mediterranee – è *chtōnios* e *ploutōn*; Helios è parimenti *titān*, epifania delle energie generatrici. È meno interessante – per ora – sapere in che misura l'agganciamento del Sole al mondo ctonio-magico-sessuale appartenga al substrato mediterraneo (a Creta, per esempio, Helios è taurino e marito della Grande Madre; sorte comune alla maggioranza degli dèi atmosferici), o se rappresenti un ulteriore compromesso, imposto dalla storia, fra il regime matriarcale dei popoli mediterranei e il patriarcato degli Indoeuropei scesi dal Nord. Il punto importante per noi è altrove: sta nel fatto che il Sole, che poteva esser considerato (nella cornice di una prospettiva razionalistica superficiale) ierofania celeste per eccellenza, diurna e «intelligibile», poté valorizzarsi quale fonte delle energie «oscure».

Poiché Helios non è unicamente *pythios*, *chtōnios*, *titān* ecc., si tiene anche in relazione col mondo tenebroso per eccellenza: la stregoneria e l'inferno. È padre della maga Circe e nonno di Medea, due illustri specialiste del filtro notturno-vegetale; da lui Medea ha ricevuto il suo famoso carro tirato da serpenti alati.[69] A lui si sacrificano cavalli sul monte Taigeto;[70] a Rodi, durante la festa

[66] *Ibid.*, p. 64.
[67] Haldar, *Cult Prophets*, pp. 1 sgg.
[68] Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, II, pp. 22 sgg.
[69] Euripide, *Med.*, 1321; Apollodoro, *Biblioth.*, I, 9, 25.
[70] Pausania, III, 20, 4.

a lui consacrata, Halieia (da *hālios*, forma dorica di Helios), gli viene offerto un carro a quattro cavalli che è poi precipitato in mare.[71] Ora, i cavalli e i serpenti sono alle dipendenze dirette del simbolismo ctonio-funerario. Per finire, l'ingresso dell'Ade si chiamava «Porta del Sole», e «Ade», nella pronuncia dell'età omerica «A-ides», evocava ancora l'immagine di ciò che è «invisibile» e di ciò che «rende invisibili».[72] La polarità luce-oscurità, solare-ctonio poté dunque venir intesa come le due fasi alternanti di una verità unica. Le ierofanie solari rivelano quindi delle dimensioni che il «Sole», come tale, perde, in una prospettiva razionalistica, profana. Dimensioni che possono conservarsi nell'ambito di un sistema mitico e metafisico di struttura arcaica.

45. *L'India: ambivalenza del Sole*

Questo sistema lo si incontra in India. Sūrya figura fra gli dèi vedici di seconda categoria. Il *Ṛgveda* gli dedica, sì, due inni, ma Sūrya non assurge mai a una posizione preminente. È figlio di Dyaus,[73] ma viene chiamato anche occhio del Cielo od occhio di Mitra e di Varuṇa.[74] Vede da lontano, è la «spia» del mondo intero. Secondo il *Puruṣa sūkta*,[75] il Sole nacque dall'occhio del gigante cosmico Puruṣa, sicché dopo la morte, quando il corpo e l'anima dell'uomo rientrano nel macrantropo cosmico, il suo occhio torna al Sole. Finora le ierofanie rivelano esclusivamente l'aspetto luminoso di Sūrya. Ma già nel *Ṛgveda* il carro del Sole è tirato da un cavallo, Etaśa,[76] o da sette cavalli,[77] e il Sole è egli stesso uno stallone[78] o un uccello,[79] oppure avvoltoio e toro;[80] vale a dire che, quando manifesta essenza e attributi equini, il Sole tradisce anche valenze ctonio-funerarie. Queste valenze sono evidenti nel-

[71] Festo, s. v. *October equus*.
[72] Kerényi, *Vater Hēlios*, p. 91.
[73] *Ṛgveda*, X, 37, 2.
[74] *Ibid.*, I, 115, 1; VII, 61, 1; X, 37, 1.
[75] *Ibid.*, X, 90.
[76] *Ibid.*, VII, 63, 2.
[77] *Ibid.*, III, 45, 6; I, 50, 9.
[78] *Ibid.*, VII, 77, 3.
[79] *Ibid.*, I, 191, 9.
[80] *Ibid.*, V, 47, 3.

l'altra variante vedica del dio solare, Sāvitrī, spesso identificato con Sūrya; è psicopompo e conduce le anime alla sede dei giusti. In certi testi, Sāvitrī conferisce l'immortalità agli dèi e agli uomini;[81] è lui che rende immortale Tvaṣṭrī.[82] Psicopompo o ierofante (= colui che conferisce l'immortalità), la sua missione ci trasmette un'eco indubitabile dei prestigi che appartenevano al dio solare nelle società primitive.[83]

Ma già nel *Ṛgveda*, e particolarmente nella speculazione dei Brāhmaṇa, il Sole è contemporaneamente percepito nei suoi aspetti tenebrosi. Il *Ṛgveda*[84] definisce uno dei suoi aspetti «splendente», l'altro «nero» (cioè invisibile). Sāvitrī porta tanto la notte che il giorno[85] ed è egli stesso un dio della notte;[86] c'è perfino un inno che descrive il suo itinerario notturno. Ma l'alternarsi delle sue modalità assume anche una portata ontologica. Sāvitrī è *prasāvitā niveśanaḥ*,[87] «colui che fa entrare e uscire».[88] Bergaigne ha giustamente insistito[89] sul valore cosmico di questa «reintegrazione», perché Sāvitrī è *jagato niveśanī*, «che fa rientrare il mondo»,[90] formula che vale un programma cosmologico. La notte e il giorno (*naktoṣasā*, duale femminile) sono sorelle, come gli dèi e i «demoni» (*asura*) sono fratelli; *dvayā ha prājāpatyāḥ, devaś cāsurāśca*, «di due specie sono i figli di Prajāpati, dèi e *asura*».[91] Il Sole viene a integrarsi in questa bi-unità divina e rivela egualmente, in certi miti, un aspetto ofidico (cioè «tenebroso», indistinto), all'estremo opposto del suo aspetto manifesto. Vestigia del mito ofidico del Sole si trovano ancora nel *Ṛgveda*; in origine «sprovvisto di piedi»,

[81] *Ibid.*, IV, 54, 2.
[82] *Ibid.*, I, 110, 3.
[83] Parliamo, ben inteso, di simmetrie tipologiche, non di relazioni «storiche». Prima della storia, l'evoluzione, la diffusione, le alterazioni della ierofania, c'è una struttura della ierofania. Data la scarsezza di documenti, è difficile – e per il nostro scopo superfluo – precisare in qual misura la struttura di una ierofania fu in principio afferrata nel suo insieme e da tutti i membri di una società data. Ci basta distinguere quel che una ierofania *poteva significare*, o non poteva significare.
[84] *Ibid.*, I, 115, 5.
[85] *Ibid.*, II, 38, 4; V, 82, 8.
[86] *Ibid.*, II, 38, 1-6.
[87] *Ibid.*, IV, 53, 6.
[88] «Facendo entrare e uscire tutte le creature», *ibid.*, VII, 45, 1.
[89] Bergaigne, *La Religion védique*, III, pp. 56 sgg.
[90] *Ṛgveda*, I, 35, 1.
[91] *Bṛhad. Up.*, I, 3, 1.

riceve da Varuṇa i piedi per camminare, *apade padā pratidhatāve*.[92] È sacerdote *asura* di tutti i *deva*.[93]

L'ambivalenza del Sole si manifesta inoltre nella sua condotta verso gli uomini. Da un lato, è il vero generatore dell'uomo. «Quando il padre lo emette come seme nella matrice, è in realtà il Sole che lo emette come seme nella matrice».[94] D'altra parte, il Sole s'identifica talvolta con la Morte, perché divora i propri figli, oltre a generarli.[95] Coomaraswamy ha dedicato alcune brillanti memorie alle articolazioni mitiche e metafisiche della biunità divina quale è formulata nei testi vedici e post-vedici. Per conto nostro, abbiamo ricercato, nel *Mythe de la réintégration*, la polarità che si manifesta nei riti, nei miti e nelle metafisiche arcaiche. Avremo occasione di tornare su questi problemi in altri capitoli. Limitiamoci per ora a prender atto che l'ambivalenza primitiva delle ierofanie solari ha portato i suoi frutti nel campo di sistemi simbolici, teologici e metafisici estremamente elaborati.

Sarebbe tuttavia un errore considerare queste valorizzazioni come applicazioni stereotipe e artificiali di un semplice meccanismo verbale. Le laboriose interpretazioni ed ermeneutiche scolastiche altro non facevano che formulare, in termini propri, i valori cui si prestavano le ierofanie solari. Che detti valori non fossero riducibili a una formula sommaria (cioè a termini razionalistici, non contraddittori), è dimostrato dal fatto che il Sole, entro una medesima religione, può essere valorizzato su piani diversi, per non dire contraddittori. Prendiamo l'esempio del Buddha. Nella sua qualità di *Chakravartin*, Sovrano universale, il Buddha fu identificato ben presto col Sole, tanto che E. Senart, in un libro molto discusso, tentò perfino di ridurre la sua biografia a una serie di allegorie solari. La tesi, evidentemente, era espressa in modo troppo assoluto, nondimeno è vero che l'elemento solare predomina nella leggenda e nell'apoteosi mitica del Buddha.[96]

Tuttavia, nell'ambito del buddhismo (e del resto di tutte le mistiche indiane) il Sole non rappresenta sempre la parte principale. La fisiologia mistica indiana, particolarmente lo Yoga e il Tantra, attribuisce al Sole una regione «fisiologica» e cosmica determinata, opposta a quella della Luna. E lo scopo comune di tutte le tecniche mistiche indiane non è di ottenere *la supremazia* di uno di questi due centri cosmico-fisiologici, ma, al contrario, di *unificarli*, cioè di conseguire *la reintegrazione dei due princìpi polari*. Siamo qui di fronte a una delle numerose varianti del mito e della metafisica della reintegrazione, in cui la polarità riceve una formulazione cosmogonica Sole-Luna. Indubbiamente tutte queste tecniche mistiche sono accessibili soltanto a un'infima minoranza, rispetto all'immensa massa indiana, ma non ne consegue necessariamente che esse rappresentino un'«evoluzione» per quanto riguarda la religione di questa massa, dato che i «primitivi» stessi ci offrono la medesima formula Sole-Luna della reintegrazione.[97] Ne risulta dunque semplicemente che le ierofanie solari, come qualsiasi altra ierofania, erano capaci di valorizzazione su piani molto diversi, senza che la loro struttura soffrisse dell'apparente «contraddizione».

La supremazia assoluta, concepita in modo unilaterale e semplicistico, delle ierofanie solari, sbocca negli eccessi di quelle sette ascetiche indiane, i cui membri fissano continuamente il sole, fino ad accecarsi. Qui si può parlare di «aridità» e «sterilità» di un regime esclusivamente solare, vale a dire di un razionalismo (in senso profano) limitato ed eccessivo. Il caso corrispondente è quello della «decomposizione» per mezzo dell'«umidità», e della trasformazione finale dell'uomo in «semi», presso le altre sette, che interpretano con lo stesso eccessivo semplicismo i meriti del regime notturno, lunare o tellurico (cfr. §§ 134 sgg.). Un fatalismo quasi meccanico relega nella «cecità» e nell'«aridità» chi valorizza un solo aspetto delle ierofanie solari, come porta all'orgia permanente, al dissolvimento e al regresso fino allo stato larvale chi si condanna esclusivamente al «regime notturno dello spirito».[98]

[92] *Ṛgveda*, I, 24, 8.
[93] *Ibid.*, VIII, 101, 12.
[94] *Jaiminīya Up. Brāhmaṇa*, III, 10, 4; Coomaraswamy, *The Sun-kiss*, p. 50, cita a tal proposito Aristotele, *Phys.*, II, 2: «l'uomo e il sole generano l'uomo», e Dante, *Paradiso*, XXII, p. 116: il sole «quegli ch'è padre d'ogni mortal vita».
[95] *Pancaviṁśa Br.*, XXI, 2, 1.
[96] Cfr. in proposito Rowland, *Buddha and the Sun God*.

[97] Si veda il nostro studio *Cosmical Homology and Yoga*.
[98] Cfr. per esempio, ai nostri giorni, la setta tellurica degli Innocentisti.

46. *Gli Eroi solari, i Morti, gli Eletti*

Molte ierofanie arcaiche del Sole si sono conservate nelle tradizioni popolari, più o meno integrate in altri sistemi religiosi. Ruote infuocate che si lanciano a valle dai colli in occasione dei solstizi, specialmente d'estate; processioni medievali di ruote su carri o barche che risalgono a un prototipo preistorico; uso di legare uomini a ruote,[99] interdizione rituale di adoperare la ruota per filare in certe sere dell'anno (intorno al solstizio d'inverno), altre usanze ancora vive nelle società contadine europee (Fortuna, «ruota della fortuna», «ruota dell'anno» ecc.) sono tutte costumanze che tradiscono una struttura solare. Non è qui il caso di toccare la soletione delle loro origini storiche; ricordiamo tuttavia che, fin dall'età del bronzo, esisteva nell'Europa settentrionale un mito dello stallone del Sole (cfr. il carro solare di Trundholm), e che, come ha dimostrato R. Forrer nel suo studio *Les chars cultuels préhistoriques*, questi carri cultuali preistorici, fatti per riprodurre il movimento del sole, possono considerarsi il prototipo del carro profano.[100]

Ma studi come quelli di Almgren sui disegni rupestri protostorici dell'Europa del Nord, o di Höfler sulle società segrete germaniche dell'antichità e del Medioevo, hanno posto in luce il carattere complesso del «culto solare» nelle regioni settentrionali. Complessità che non si spiega con fusioni o sintesi ibride, perché fu ritrovata allo stesso grado nelle società primitive; al contrario, tradisce il carattere arcaico del culto solare. Almgren e Höfler hanno dimostrato la simbiosi degli elementi solari con elementi del culto funerario (per esempio la «Caccia Fantastica») e ctonio-agrario (fertilizzazione dei campi mediante la ruota solare ecc.). E già da parecchio tempo Mannhardt, Gaidoz e Frazer avevano mostrato l'integrazione del complesso solare dell'«anno» e della ruota della fortuna, nella magia e nella mistica agraria delle antiche credenze europee e del folklore moderno.

[99] In occasione, per esempio, della Caccia Fantastica: Höfler, *Kultische Geheimbünde*, pp. 112 sgg.

[100] Precisamente come la barca rituale del morto fu il prototipo della barca profana. È un particolare che ha la sua importanza; fa capire meglio l'origine delle tecniche umane. La cosiddetta conquista della natura da parte dell'uomo fu non tanto conseguenza immediata di scoperte empiriche, quanto frutto delle diverse «situazioni» dell'uomo nel Cosmo; situazioni determinate dalla dialettica delle ierofanie. Metallurgia, agricoltura, calendario ecc., tutto soleto in principio fu conseguenza della percezione, da parte dell'uomo, di una delle sue situazioni determinate nel Cosmo. Torneremo su soleto punto.

Lo stesso complesso cultuale sole-fecondità-eroe (o rappresentante dei morti) ricompare, più o meno intatto, in altre civiltà. In Giappone, per esempio, nel complesso scenico rituale del «visitatore» (che contiene elementi del culto ctonio-agrario), ogni anno gruppi di giovani dal viso dipinto, detti «Diavoli del Sole», visitano i poderi, l'uno dopo l'altro, per assicurare la fertilità della terra nell'anno venturo; essi rappresentano gli antenati (cioè i «morti») solari.[101] Nei cerimoniali europei, il lancio di ruote infuocate durante i solstizi, e altre usanze analoghe, adempiono probabilmente a una medesima funzione magica di restaurazione delle forze solari. Infatti, specialmente nei paesi nordici, la diminuzione progressiva delle ore di luce, a mano a mano che si avvicina il solstizio d'inverno, ispira il timore che il Sole si spenga. Altrove questa preoccupazione prende la forma di visioni apocalittiche: la caduta o l'oscuramento del Sole è uno dei segni della fine del mondo, cioè della conclusione di un ciclo cosmico (seguita, di solito, da una nuova cosmogonia e da una nuova razza umana). I Messicani garantivano la perennità del Sole sacrificandogli incessantemente prigionieri: il loro sangue era destinato a rinnovare le energie affievolite dell'astro. Ma questa religione è tutta pervasa dal cupo terrore della catastrofe cosmica periodica. Per quanto sangue gli venga offerto, un giorno il Sole cadrà; l'apocalisse è parte del ritmo stesso dell'Universo.

Un altro complesso mitico importante è quello degli «eroi solari», familiare specialmente ai pastori nomadi, razze da cui verranno fuori, nel corso dei secoli, le nazioni chiamate a «fare la storia». Troviamo questi eroi solari fra i pastori africani (ad esempio presso gli Ottentotti, gli Herrero, i Masai),[102] fra i Turco-mongoli (caso dell'eroe Gesser Khan), gli Ebrei (Sansone) e specialmente presso tutte le nazioni indoeuropee. Si sono scritte intere biblioteche sui miti e le leggende degli eroi solari, ricercandone le tracce perfino

[101] Slawik, *Kultische Geheimbünde*, p. 730.

[102] Cfr. Graebner, *Das Weltbild der Primitiven* (München 1924), p. 65.

nelle ninne-nanne. Questa mania solarizzante non dev'essere condannata in blocco. Non c'è dubbio che, in un certo momento, tutte le etnie di cui parliamo conobbero la moda dell'«eroe solare». Soltanto è bene stare attenti a non ridurre a ogni costo l'eroe solare a un'epifania dell'astro; la sua struttura e il suo mito non sono limitati alla *manifestazione* pura e semplice dei fenomeni solari (aurora, raggi, luce, crepuscolo ecc.). L'eroe solare, poi, presenta sempre una «zona oscura», quella delle relazioni col mondo dei morti, l'iniziazione, la fecondità ecc. Il mito degli eroi solari è anche permeato di elementi che appartengono alla mistica del sovrano o del demiurgo. L'eroe «salva» il mondo, lo rinnova, inaugura una nuova tappa, che talvolta è una nuova organizzazione dell'Universo; in altre parole, conserva il retaggio demiurgico dell'Essere Supremo. Una carriera come quella di Mithra, in origine dio celeste, diventato in seguito solare, e tardivamente *soter*, quale Sol Invictus, si spiega in parte con questa funzione demiurgica (dal toro ucciso da Mithra escono i semi e le piante ecc.) di organizzatore del mondo.

Ancora altre ragioni si oppongono alla riduzione degli eroi solari alle epifanie dell'astro operata dalla mitologia «naturistica». Il fatto è che ogni «forma» religiosa è nel fondo «imperialistica», e assimila continuamente la sostanza, gli attributi e i prestigi di altre «forme» religiose, anche molto diverse. Qualsiasi «forma» religiosa tende a voler essere *tutto*, a estendere la propria giurisdizione sull'esperienza religiosa intera. Sicché noi possiamo esser certi che le «forme» religiose (dèi, eroi, cerimonie, miti ecc.) di origine solare, che hanno avuto una carriera vittoriosa, inglobano nella propria struttura elementi estrinseci, assimilati e integrati nell'azione stessa della loro espansione imperialistica.

Non intendiamo chiudere questa succinta morfologia delle ierofanie solari con un colpo d'occhio complessivo. Sarebbe lo stesso che riprendere i principali temi su cui abbiamo insistito nel corso dell'esposizione: solarizzazione degli Esseri Supremi, rapporti del Sole con la sovranità, l'iniziazione, le *élites*, la sua ambivalenza, le sue relazioni con i morti e la fecondità ecc. Ma sarebbe bene insistere sull'affinità della teologia solare con le *élites*, siano sovrani, eroi, iniziati o filosofi. Diversamente dalle altre ierofanie cosmiche, le ierofanie solari tendono a diventare privilegio di ambienti

chiusi, di una minoranza di «eletti»; e questo incoraggia e affretta il loro processo di razionalizzazione. Assimilato al «fuoco intelligente», il Sole diventa alla lunga, nel mondo greco-romano, un *principio cosmico*; da *ierofania* si trasforma in *idea*, per un processo analogo, del resto, a quello subito da parecchi dèi uranici (Iho, Brahman ecc.). Eraclito già sapeva che «il Sole è nuovo ogni giorno». Per Platone, è l'immagine del Bene, quale si manifesta nella sfera delle cose visibili;[103] per gli orfici è l'intelligenza del mondo. La razionalizzazione progredisce di pari passo col sincretismo. Macrobio[104] riconduce al culto solare tutta la teologia, e identifica nel Sole: Apollo, Liber-Dionysos, Marte, Mercurio, Esculapio, Ercole, Serapide, Osiride, Horus, Adone, Nemesi, Pan, Saturno, Adad e perfino Juppiter. L'imperatore Giuliano, nel suo trattato *Intorno al Sole Re*, Proclo, nel suo *Inno al Sole*, offrono una valorizzazione sincretista-razionalista dell'astro.

Questi ultimi omaggi al Sole, nel crepuscolo dell'Antichità, non sono del tutto privi di significato; palinsesti che permettono ancora di decifrare, sotto la nuova scrittura, le vestigia delle ierofanie autentiche, arcaiche. Per citarne solo qualcuna, ricordiamo la condizione di dipendenza del Sole rispetto a Dio, che ricorda il mito primitivo del demiurgo solarizzato, le sue relazioni con la fecondità e col dramma vegetale ecc. Ma, in generale, vi troviamo ormai soltanto una pallida immagine di quanto significavano un tempo le ierofanie solari; un'immagine che ci giunge sempre più scolorita dal razionalismo. Gli ultimi arrivati fra gli «eletti», i filosofi, sono così riusciti a «desacralizzare» una delle più potenti ierofanie cosmiche.

[103] *Rep.*, 508, b, c.
[104] *Saturnales*, I, capp. XVII-XXIII.

4.
La Luna e la mistica lunare

47. *La Luna e il Tempo*

Il Sole rimane sempre eguale a se stesso, senza alcun «divenire». La Luna, invece, è un astro che cresce, cala e sparisce; la sua vita è soggetta alla legge universale del divenire, della nascita e della morte. Precisamente come l'uomo, la Luna ha una «storia» patetica, perché la sua decrepitezza, come quella dell'uomo, termina con la morte. Ma questa morte è seguita da una rinascita: la «Luna nuova». La scomparsa della Luna nell'oscurità, nella «morte», non è mai definitiva. Secondo un inno babilonese a Sin, la Luna è «un frutto che cresce da sé».[1] La Luna rinasce dalla propria sostanza, in virtù del proprio destino.

Questo eterno ritorno alle sue forme iniziali, questa periodicità senza fine, fanno sì che la Luna sia per eccellenza l'astro dei ritmi della vita. Non c'è dunque da meravigliarsi che domini tutti i piani cosmici retti dalla legge del divenire ciclico: acque, pioggia, vegetazione, fertilità. Le fasi della Luna hanno rivelato all'uomo il tempo concreto, distinto dal tempo astronomico, che senza dubbio venne scoperto più tardi. Già in epoca glaciale il senso e le virtù magiche delle fasi lunari erano definitivamente conosciuti. Il simbolismo della spirale, del serpente, del lampo – tutti derivati dall'intuizione della Luna in quanto norma del mutamento ritmico e della fertilità – lo incontriamo già nelle civiltà della regione glaciale della Siberia (Irkutsk).[2] Il tempo concreto fu indubbiamente misurato dappertutto per mezzo delle fasi lunari; ancora nei nostri giorni, certe popolazioni nomadi di cacciatori e di agricoltori (*Jäger- und Sammlervölker*) utilizzano soltanto il calendario lunare. La radice indo-ariana più antica relativa agli astri è quella che designa la Luna:[3] è la radice *me*, che dà in sanscrito *māmi*, «misuro». La Luna è il mezzo di misurazione universale; tutta la terminologia della Luna nelle lingue indoeuropee deriva da questa radice: *mās* (sanscrito), *mah* (avestico), *mah* (antico prussiano), *menu* (lituano), *mēna* (gotico), *méne* (greco), *mensis* (latino). I Germani misuravano il tempo a notti;[4] vestigia di questa misurazione arcaica si trovano nelle tradizioni popolari europee; certe feste sono celebrate di notte: per esempio le notti di Natale, di Pasqua, di Pentecoste, di San Giovanni ecc.[5]

Il tempo controllato e misurato sulle fasi della Luna è, dicevamo, tempo «vivo», si riferisce sempre a una realtà biocosmica, pioggia o maree, semina o ciclo mestruale. Sotto l'influenza del ritmo lunare si coordina tutta una serie di fenomeni dei «piani cosmici» più diversi. Lo «spirito primitivo», avendo penetrato le «virtù» della Luna, stabilisce relazioni di simpatia e di equivalenza fra queste serie di fenomeni. Così, per esempio, fin da tempi molto antichi, certo fin dall'epoca neolitica, contemporaneamente alla scoperta dell'agricoltura, lo stesso simbolismo collega fra loro la Luna, le Acque, la Pioggia, la fecondità delle donne, quella degli animali, la vegetazione, il destino dell'uomo dopo morto e le cerimonie iniziatiche. Le sintesi mentali rese possibili dalla rivelazione del ritmo lunare mettono in corrispondenza e unificano realtà eterogenee; le loro simmetrie di struttura o le loro analogie di funzionamento non si sarebbero potute scoprire se l'uomo «primitivo» non avesse percepito intuitivamente la legge di variazione periodica dell'astro, come fece in epoca molto remota.

La Luna misura, ma unifica anche; le sue «forze» o i suoi ritmi «riducono allo stesso denominatore» una moltitudine infinita di fenomeni e di significati. Il Cosmo intero diventa trasparente e soggetto a «leggi». Il mondo non è più uno spazio infinito, ani-

[1] Furlani, *La religione babilonese-assira*, p. 155.
[2] Cfr. Hentze, *Mythes et symboles lunaires*, pp. 84 sgg., figg. 59-60.

[3] Cfr. Schrader, *Sprachvergl. und Urgeschichte* (2ª ed.), pp. 443 sgg.; Schultz, *Zeitrechnung*, pp. 12 sgg.
[4] Tacito, *Germania*, II.
[5] Kuhn, in Hentze, *op. cit.*, p. 248.

mato da presenze eterogenee e autonome: all'interno di questo spazio si distinguono coordinazioni ed equivalenze. Tutto ciò, ben inteso, non per mezzo di un'analisi razionale della realtà, ma per una intuizione sempre più precisa dell'insieme. Se esistono serie di commenti rituali o mitici laterali, staccati da una funzione ben determinata, e in certo senso specializzata, della Luna (per esempio gli esseri mitici lunari con un piede solo o con una mano sola, che con la loro magia possono ottenere la pioggia), non esiste alcun simbolo rituale o mito lunare che non implichi la totalità dei valori selenici già rivelati nell'opera considerata. In qualsiasi frammento, è presente l'insieme. Per esempio, la spirale, simbolo lunare già conosciuto in epoca glaciale, si riferisce alle fasi della Luna, ma comprende egualmente le valenze erotiche derivate dall'analogia vulva-conchiglia, nonché valenze acquatiche (Luna = conchiglia) e quelle della fertilità (doppia voluta, corna ecc.). Una perla portata come amuleto rende solidale la donna con le virtù acquatiche (conchiglia), lunari (conchiglia simbolo della Luna, creata dai raggi della Luna ecc.), erotiche, genitali ed embriologiche. Una pianta medicinale concentra in sé la triplice proprietà della Luna, delle acque e della vegetazione, anche se una sola di queste virtù è esplicitamente presente. Ciascuna di queste virtù o proprietà è soggetta, a sua volta, a un numero importante di «piani». La vegetazione, per esempio, implica le idee di morte e di rinascita, di luce e di oscurità (considerate come zone cosmiche), di fecondità e di opulenza ecc. Non esiste simbolo, emblema o proprietà che sia monovalente o singolarizzato/a. Tutto è collegato, ogni cosa è legata alle altre, formando un'unica struttura cosmica.

48. *Solidarietà delle epifanie lunari*

Evidentemente, un insieme simile non può essere abbracciato da spiriti avvezzi a procedere per analisi. Perfino l'intuizione di cui è capace l'uomo moderno non può afferrare tutta la ricchezza di sfumature e di corrispondenze che, nella coscienza dell'uomo arcaico, implica una qualsiasi *realtà* (cioè sacralità) cosmica. Per lui, un simbolo lunare (amuleto, segno iconografico) non soltanto fissa e concentra *tutte* le forze seleniche agenti in *tutti* i piani

cosmici, ma addirittura colloca lui, uomo, grazie all'efficacia del rituale, al centro di queste forze, accrescendo la sua vitalità, rendendolo più reale, garantendogli una condizione migliore dopo la morte. Siamo costretti a tornare incessantemente sul carattere *sintetico* che conserva ogni atto religioso arcaico (vale a dire, ogni atto che abbia un significato), per evitare il rischio di intendere *analiticamente e cumulativamente* le funzioni, virtù e attributi della luna, che passeremo in rassegna nelle pagine seguenti. Noi, per forza, dividiamo in frammenti quel che è e sempre rimane intero. Rendiamo casualmente esplicito quel che fu percepito intuitivamente come un complesso. Adoperiamo le espressioni «poiché» o «affinché», mentre, nella coscienza dell'uomo arcaico, a questi termini corrisponde «come» (ad esempio, noi diciamo: «poiché la Luna domina le acque, le piante le sono soggette ecc.»; in realtà, si deve dire: «*come* le piante, le acque le sono soggette ecc.»).

Le «virtù» della Luna si lasciano scoprire non attraverso una serie di sforzi d'analisi, ma per intuizione; *essa si rivela* sempre più totalmente. Le analogie create nella coscienza arcaica vi sono orchestrate con l'aiuto di simboli; per esempio, la Luna appare e scompare: la lumaca mostra e nasconde le corna; l'orso sparisce e ricompare; per questo la lumaca diventa un luogo della teofania lunare, come nell'antica religione messicana, ove il dio della Luna, Texiztecatl, è rappresentato chiuso in un guscio di lumaca;[6] diventa anche amuleto ecc.; l'orso diventa l'antenato del genere umano, perché l'uomo, che ha vita simile a quella della Luna, poté esser creato soltanto con la sostanza, o per mezzo della magia, di quell'astro delle realtà viventi.

I simboli valorizzati dalla Luna *sono* contemporaneamente la Luna. La spirale è una ierofania selenica, ossia il ciclo luce-oscurità, ed è insieme un segno mediante il quale l'uomo può assimilarsi le virtù dell'astro. Il fulmine è parimenti una cratofania lunare, perché la sua luce ricorda quella della Luna e annuncia la pioggia, che è dominata dalla Luna. Tutti questi simboli, ierofanie, miti, rituali, amuleti ecc., che possiamo, con termine comodo, definire lunari, formano un complesso nella coscienza dell'uomo arcaico; sono collegati da corrispondenze, analogie, partecipazioni, come

[6] Cfr. Wilke, *Die Religion der Indogermanen*, p. 149, fig. 163.

se li contenesse una *rete* cosmica, un immenso tessuto entro il quale tutto si corrisponde e nulla rimane isolato. Se cercassimo di riassumere in una formula unica la molteplicità delle ierofanie lunari, potremmo dire che esse ci rivelano la vita che si ripete ritmicamente. Tutti i valori cosmologici, magici o religiosi della Luna si spiegano con la sua modalità di *essere*; vale a dire che la Luna è «vivente» e inesauribile nella propria rigenerazione. Nella coscienza dell'uomo arcaico, l'intuizione del destino cosmico della Luna equivalse alla fondazione di un'antropologia. L'uomo si è riconosciuto nella «vita» della Luna non soltanto perché la propria vita ha fine, come quella di tutti gli organismi, ma soprattutto perché la «Luna nuova» rende valide, con la sua sete di rigenerazione, le sue speranze di «rinascita».

È meno importante per noi capire se, nelle innumerevoli credenze lunari, ci troviamo di fronte all'adorazione dell'astro propriamente detto o a una divinità che abita nella luna, o a una personificazione mitica della Luna stessa ecc. L'adorazione di un oggetto cosmico o tellurico di per sé non si incontra mai nella storia delle religioni. Un oggetto sacro, quali che siano la sua forma e la sua sostanza, è sacro perché rivela la *realtà* ultima, o perché vi partecipa. Ogni oggetto religioso «incarna» sempre qualche cosa: il *sacro* (§§ 3 sgg.). Lo incarna per la sua facoltà di essere – come, ad esempio, il Cielo, il Sole, la Luna, la Terra ecc. – oppure per la sua forma (cioè attraverso un simbolo, per esempio la spirale-lumaca), o ancora per una ierofania (un *certo* luogo, una *certa* pietra ecc. diventano sacri; un certo oggetto è «santificato», «consacrato» da un rituale, dal contatto con un altro oggetto o con una persona «sacri» ecc.).

Quindi, anche la Luna non fu mai adorata *per se stessa*, ma per ciò che *rivelava* di sacro, cioè per la forza concentrata in essa, nella realtà e nella vita inesauribile che manifestava. La sacralità lunare era conosciuta, sia in modo immediato nella ierofania selenica, sia nelle «forme» create da questa ierofania nel corso dei millenni, cioè nelle rappresentazioni cui ha dato origine: personificazioni, simboli o miti. Le differenze fra queste «forme» non interessano in questo capitolo. Infatti, noi qui cerchiamo anzitutto di decifrare la ierofania lunare e tutto quel che implica. Non abbiamo neppure bisogno di insistere esclusivamente sui documenti manifestamente «sacri», come le divinità lunari, i rituali e miti loro consacrati ecc. Per la coscienza dell'uomo arcaico, lo ripetiamo, tutto quel che aveva un significato e si riferiva alla *realtà* assoluta, aveva un valore sacro. Il simbolismo della perla o del fulmine ci rivela il carattere religioso della Luna con la stessa esattezza di uno studio di una divinità lunare come il dio babilonese Sin, o di una divinità selenica come Ecate.

49. *La Luna e le Acque*

Essendo soggette ai ritmi (pioggia, marea) ed essendo germinative, le acque vengono comandate dalla Luna. «La Luna è nelle acque»[7] e «dalla Luna viene la pioggia»,[8] sono questi i due motivi dominanti della speculazione indiana. Il nome *Apāṃnapāt*, «figlio dell'acqua», era in origine quello di uno spirito della vegetazione; più tardi fu dato anche alla Luna e al nettare lunare, il *soma*. Ardvisūra Anāhitā, dea iranica delle acque, era lunare nel suo stato celeste. Sin, dio babilonese della Luna, dominava anche le acque. Un inno evoca la sua epifania feconda: «Quando tu voghi sulle acque, simile a una barca... il puro fiume Eufrate si sazia d'acqua...»[9] Un testo del *Langdom Epic* parla del luogo «donde colano le acque dalla loro matrice, dal serbatoio della Luna».[10]

Tutte le divinità lunari conservano, più o meno sensibilmente, attributi o funzioni acquatiche. Presso alcune popolazioni indiane d'America, la Luna o la divinità lunare è contemporaneamente divinità delle acque; così nel Messico, presso gli Irochesi ecc. Una tribù del Brasile centrale chiama «Madre delle Acque» la figlia del dio della Luna.[11] A proposito di credenze degli antichi Messicani intorno alla Luna, Hieronymo de Chaves (1576) dice che per loro «la Luna fa crescere e moltiplicare ogni cosa...» e che «tutte le umidità le sono soggette».[12] La relazione fra la Luna e le maree,

[7] *Ṛgveda*, I, 105, 1.
[8] *Aitareya Brāhmaṇa*, VIII, 28, 15.
[9] *Cuneiform Texts*, 15-17; 16 d.
[10] Citato da Albright, *Some Cruces of the Langdom Epic*, p. 68.
[11] Briffault, *The Mothers*, II, pp. 632 sgg.
[12] Seler, *Gesammelte Abhandlungen*, IV, p. 129.

osservata dai Greci e dai Celti, è conosciuta anche dai Maori della Nuova Zelanda[13] e dagli Eschimesi.[14]

Fin da tempi antichissimi fu osservato che piove quando cambia la Luna. Una serie di personaggi mitici, appartenenti a culture tanto diverse fra loro come quelle dei Boscimani, Messicani, Australiani, Samoiedi e Cinesi,[15] hanno come caratteristica il potere di far piovere perché possiedono una mano sola o un piede solo. Hentze ha accertato in modo esauriente la loro struttura lunare. D'altra parte i simboli selenici abbondano nella loro iconografia, e i rispettivi miti, come i loro riti, hanno carattere lunare. Se le acque e la pioggia sono comandate dalla Luna e distribuite molto spesso secondo le norme – cioè secondo il ritmo lunare –, le catastrofi acquatiche, al contrario, manifestano l'aspetto opposto della Luna, agente di distruzione periodica delle «forme» esaurite e – potremmo dire – di rigenerazione, sul piano cosmico.

Il diluvio corrisponde ai tre giorni di oscuramento, di «morte», della Luna. È un cataclisma, però non è mai definitivo, dato che avviene sotto l'egida della Luna e delle Acque, cioè della germinazione e rigenerazione per eccellenza. Un diluvio distrugge soltanto perché le «forme» sono logore ed esauste, ma è sempre seguito da un'umanità nuova e da una nuova storia (§ 72). I miti del diluvio, in massima parte, rivelano come un individuo unico, padre della nuova umanità, sia sopravvissuto. Talvolta questo superstite – uomo o donna – sposa un animale lunare, che diventa così l'antenato mitico del clan. Per esempio, una leggenda dei Dayak racconta che una donna sopravvisse sola al diluvio provocato dall'uccisione di un enorme boa, «animale lunare», e diede origine a una nuova umanità unendosi con un cane (anzi precisamente con un bastone per fare il fuoco, scoperto accanto a un cane).[16]

Fra le numerose varianti del mito del diluvio, citeremo soltanto una redazione australiana (tribù Kurnai). Un giorno tutte le acque furono inghiottite da una mostruosa rana, Dak, e gli animali assetati tentavano invano di farla ridere. Soltanto quando l'anguilla (o il serpente) cominciò ad avvolgersi in spire e a contorcersi Dak

[13] Krappe, *Genèse des mythes*, p. 110.
[14] Le divinità lunari governano le maree; Schmidt, *Ursprung*, III, p. 496.
[15] Hentze, *op. cit.*, pp. 152 sgg.
[16] *Ibid.*, p. 24.

scoppiò a ridere e le acque traboccarono, provocando il diluvio.[17] La rana è un animale lunare, perché molte leggende parlano di una rana visibile nella Luna,[18] e perché è sempre presente negli innumerevoli riti miranti a provocare la pioggia.[19] Padre Schmidt spiega il mito australiano col fatto che la Luna nuova ferma il corso delle acque (Dak che si gonfia).[20] Infine Winthuis,[21] dissentendo dall'interpretazione di Schmidt, scopre un senso erotico nel mito della rana Dak; il che, del resto, non infirma affatto il carattere lunare, né la funzione antropogonica del diluvio (che «crea» una umanità nuova, rigenerata).

Sempre in Australia, troviamo un'altra variante della catastrofe acquatica provocata dalla Luna. La Luna chiese a un uomo pelli di opossum per ripararsi dal freddo notturno, ed ebbe un rifiuto; per vendicarsi, fece cadere una pioggia torrenziale che sommerse tutta la regione.[22] I Messicani sanno anch'essi che la Luna, in aspetto di bellissima giovane, scatenò il cataclisma.[23] Ma una cosa va ricordata in tutte queste catastrofi prodotte dalla Luna (dovute in generale a un affronto che le vien fatto, o all'ignoranza di un divieto rituale ecc., cioè a un «peccato» che rivela la decadenza morale dell'umanità, il suo abbandono delle norme, il suo distacco dai ritmi cosmici). Va tenuto presente il mito della rigenerazione, la comparsa di un «uomo nuovo». Vedremo che questo mito rientra perfettamente nell'ambito delle funzioni soteriologiche delle Acque e della Luna.

50. *La Luna e la Vegetazione*

Le relazioni fra la Luna, la pioggia e la vegetazione erano state già osservate, prima della scoperta dell'agricoltura. Dalla stessa fonte di fertilità universale deriva anche il mondo delle piante, soggetto alla stessa periodicità, regolata dai ritmi lunari. «Grazie

[17] Van Gennep, *Mythes et légendes d'Australie*, pp. 84-85.
[18] Briffault, *op. cit.*, II, pp. 634-35.
[19] *Ibid.*; Krappe, *op. cit.*, p. 321, nota 2.
[20] Schmidt, *Ursprung*, III, pp. 394-95.
[21] Winthuis, *Das Zweigeschlechterwesen* (Leipzig 1928), pp. 179-81.
[22] Van Gennep, *op. cit.*, p. 46.
[23] Briffault, *op. cit.*, II, p. 573.

al suo calore crescono le piante», dice un testo iranico.[24] Certe tribù brasiliane la chiamano «Madre delle Erbe»,[25] e in molti luoghi (Polinesia, Molucche, Melanesia, Cina, Svezia ecc.) si crede che le erbe spuntino sulla Luna.[26] I contadini francesi, ancor oggi, seminano alla Luna nuova, ma tagliano gli alberi e raccolgono i legumi a Luna calante,[27] certamente per non mettersi contro il tempo dei ritmi cosmici, spezzando un organismo vivo mentre le sue forze sono in crescita.

Il legame organico fra la Luna e la vegetazione è tanto forte che moltissimi dèi della fertilità sono contemporaneamente divinità lunari; ad esempio l'egiziana Hathor, Ištar, l'iranica Anāhitā ecc. In quasi tutti gli dèi della vegetazione e della fecondità esistono come sopravvivenza – anche quando la loro «forma» divina si è fatta completamente autonoma – attributi o efficienze lunari. Sin è contemporaneamente il creatore delle erbe; Dionysos è insieme dio lunare e dio della vegetazione; Osiride cumula tutti gli attributi: della Luna, delle acque, della vegetazione e dell'agricoltura. Possiamo, in particolare, distinguere il complesso Luna-acque-vegetazione nel carattere sacro di alcune bevande d'origine divina, come il *soma* indiano o l'*haoma* iranico; queste, del resto, furono personificate in divinità autonome, benché infinitamente meno importanti degli dèi principali del pantheon indo-iranico. Tuttavia possiamo identificare nel liquore divino, che conferisce l'immortalità a chi ne beve, il sacro concentrato nella Luna, nelle acque e nella vegetazione. Tale liquore è la «sostanza divina» per eccellenza, perché trasmette la «vita» come «realtà assoluta», vale a dire come immortalità. L'*amṛta*, l'ambrosia, il *soma*, l'*haoma* ecc. hanno un loro prototipo celeste riservato agli dèi e agli eroi, ma sono anche presenti nelle bevande terrestri, nel *soma* bevuto dagli Indiani dei tempi vedici, nel vino delle orge dionisiache ecc. Inoltre queste bevande «concrete» debbono la loro efficacia al prototipo celeste corrispondente. La sacra ebbrezza permette di partecipare, benché in modo folgorante e imperfetto, alla modalità divina; cioè realizza il paradosso di *essere realmente* e insieme di

[24] *Yašt*, VII, 4.
[25] Briffault, *op. cit.*, II, p. 629.
[26] *Ibid.*, II, pp. 628-30.
[27] Krappe, *op. cit.*, p. 100.

vivere; il paradosso di possedere un'*esistenza plenaria* e nello stesso tempo *divenire*, di essere *forza* e insieme *equilibrio*. Il destino metafisico della Luna è di *vivere* pur rimanendo *immortale*, di conoscere la morte in quanto riposo e rigenerazione, mai come fine. Questo è il destino con cui l'uomo cerca di rendersi solidale mediante tutti i riti, i simboli e i miti. Riti, simboli e miti nei quali, come abbiamo visto, coesistono le sacralità della Luna, delle acque e della vegetazione, sia che queste ultime traggano la loro sacralità da quella della Luna, sia che formino ierofanie autonome. Comunque sia, incontriamo sempre una verità ultima, fonte di forza e di vita, dalla quale sono uscite, direttamente o mediante benedizione, tutte le forme viventi.

Le corrispondenze e le identificazioni scoperte fra i vari piani cosmici soggetti ai ritmi lunari – pioggia, vegetazione, fecondità animale e lunare, spiriti dei morti – sono presenti perfino in una religione tanto arcaica quale può essere quella dei Pigmei. La festa della Luna nuova, presso i Pigmei africani, si tiene poco prima della stagione piovosa. La Luna, che chiamano Pe, è considerata «principio di generazione e madre della fecondità».[28] La festa della Luna nuova è riservata esclusivamente alle donne, come quella del Sole è celebrata soltanto dagli uomini.[29] Essendo la Luna contemporaneamente «madre e asilo dei fantasmi», le donne per glorificarla si spalmano di argilla e di succhi vegetali, diventando bianche come gli spettri e come la luce lunare. Il rituale consiste nella preparazione di una bevanda alcolica a base di banane fermentate, che le donne sfinite dalla danza bevono, e in danze e preghiere rivolte alla Luna. Gli uomini non ballano e non accompagnano il rito col tam-tam. Si chiede alla Luna, «Madre delle cose viventi», di allontanare gli spiriti dei morti e di addurre la fecondità, largendo alla tribù numerosi figli, pesce, cacciagione e frutta.[30]

[28] Trilles, *Les Pygmées de la forêt équatoriale*, p. 112.
[29] *Ibid.*, p. 113.
[30] *Ibid.*, pp. 115 sgg.

51. *La Luna e la Fertilità*

La fecondità degli animali, come la fertilità delle piante, è soggetta alla Luna. Le relazioni fra fecondità e Luna diventano talvolta piuttosto complicate, in seguito alla comparsa di nuove «forme» religiose, come la Terra-Madre, le divinità agrarie ecc. Tuttavia un attributo lunare rimane sempre trasparente, malgrado il numero delle sintesi religiose che possono aver collaborato alla nascita di queste «forme» nuove: il prestigio della fecondità, della creazione periodica, della vita inesauribile. Le corna dei bovidi, ad esempio, che caratterizzano le grandi divinità della fecondità, sono un emblema della *Magna Mater* divina. Dovunque compaiono, nelle civiltà neolitiche, sia nell'iconografia, sia su idoli in forma bovina, segnano la presenza della Grande Dea della fecondità.[31] Ora il corno altro non è che un'immagine della Luna nuova: «È certo che il corno dei bovidi è diventato simbolo lunare perché ricorda la Luna nuova; evidentemente il paio di corna deve rappresentare due Lune nuove, cioè l'evoluzione astrale completa».[32] D'altra parte, la coesistenza dei simboli lunari con quelli della fecondità è frequente nell'iconografia delle culture cinesi preistoriche del Kansu e di Yang-chao, ove le corna stilizzate vengono incorniciate in un complesso di «fulmini» (pioggia-luna) e di losanghe (simbolo femminile).[33]

Certi animali diventano simboli o «presenze» della Luna, perché la loro forma o il loro modo di essere ne evoca il destino. Così la lumaca che appare e scompare nella sua conchiglia; l'orso che si rende invisibile al colmo dell'inverno e ricompare in primavera; la rana perché si gonfia, affonda e ricompare alla superficie delle acque; il cane perché lo si distingue nella Luna o perché è l'antenato mitico della tribù; il serpente perché sparisce e ricompare, perché ha tanti anelli quanti sono i giorni del mese lunare,[34] o perché è «il marito di tutte le donne», perché cambia pelle (cioè si rigenera periodicamente, è «immortale») ecc. Il simbolismo del serpente ha una polivalenza conturbante, ma tutti i simboli convergono sulla stessa idea centrale: è immortale perché si rigenera, quindi è una «forza» della Luna e, come tale, distribuisce fecondità, scienza (profezia) e perfino immortalità. Innumerevoli miti evocano il funesto episodio del serpente che rapì l'immortalità concessa dalla divinità all'uomo.[35] Ma queste sono tarde varianti di un mito arcaico, nel quale il serpente (o un mostro marino) custodisce la sacra sorgente e la fonte dell'immortalità (Albero della Vita, Fonte di Gioventù, Mele d'Oro).

Qui possiamo ricordare soltanto alcuni dei miti e simboli relativi al serpente, e soltanto quelli che illustrano il suo carattere di animale lunare. In primo luogo le sue relazioni con le donne e con la fecondità: la Luna è fonte di ogni fertilità, e domina contemporaneamente il ciclo mestruale. Personificata, diventa «il padrone delle donne». Molti popoli credevano – qualcuno lo crede ancora – che la Luna, in aspetto d'uomo o in forma di serpente, si congiunge con le loro donne.

Per questo le ragazze eschimesi non guardano la Luna, temendo di restare gravide.[36] Gli Australiani credono che la Luna, scesa in terra in veste di dongiovanni, abbandoni le donne dopo averle ingravidate.[37] Questo medesimo mito è ancora popolare in India.[38]

Il serpente, essendo epifania della Luna, adempie alla stessa funzione. Negli Abruzzi si racconta ancor oggi che il serpente si accoppia con tutte le donne.[39] I Greci e i Romani avevano la stessa credenza. Olimpia, madre di Alessandro Magno, giocava con i serpenti.[40] Il famoso Arato di Sicione era figlio di Esculapio perché, secondo Pausania (II, 10, 3), sua madre lo aveva concepito con un serpente. Svetonio[41] e Dione Cassio (55, 1) raccontano che la madre concepì Augusto dall'amplesso di un serpente nel tempio di Apollo. Una leggenda analoga circolava su Scipione Africano Maggiore. In Germania, in Francia, in Portogallo e altrove, le donne

[31] Menghin, *Weltgeschichte der Steinzeit*, pp. 148, 448.
[32] Hentze, *op. cit.*, p. 96.
[33] *Ibid.*, figg. 74-82.
[34] Leggenda conservata anche dalla tradizione greca: Aristotele, *Hist. animal.*, II, 12; Plinio, *Hist. nat.*, XI, 82.

[35] Frazer, *The Folklore of the Ancient Testament*, I, pp. 66 sgg.
[36] Briffault, *op. cit.*, II, p. 585.
[37] Van Gennep, *op. cit.*, pp. 101-02.
[38] Krappe, *op. cit.*, p. 106.
[39] Finamore, *Tradizioni popolari abruzzesi*, p. 237.
[40] Plutarco, *Vita Alex.*, I.
[41] *Divus Augustus*, 94.

temono che un serpente entri loro in bocca nel sonno e le ingravidi, specialmente nel periodo dei mestrui.[42] In India, le donne che desiderano un figlio adorano un cobra. Si crede in tutto l'Oriente che le donne abbiano il loro primo contatto sessuale con un serpente, nella pubertà o nel periodo mestruale.[43] La tribù indiana dei Komati (nel Mysore) impetra la fecondità delle donne per mezzo di serpenti di pietra.[44] Eliano[45] assicura che, secondo la credenza degli Ebrei, i serpenti si congiungevano con le fanciulle; ritroviamo questa credenza in Giappone.[46] La tradizione persiana dice che la prima donna ebbe i mestrui appena fu sedotta dal serpente.[47] Si dice negli ambienti rabbinici che le mestruazioni dipendono dalle relazioni di Eva col serpente nel Paradiso Terrestre.[48] Si crede in Abissinia che le fanciulle, prima del matrimonio, rischino di venir deflorate dai serpenti. In un racconto algerino si narra che un serpente, eludendo la vigilanza, sverginò tutte le fanciulle di una casa. Tradizioni simili si trovano fra gli Ottentotti Mandi dell'Africa orientale, nella Sierra Leone ecc.[49]

Il ciclo mestruale ha indubbiamente contribuito a popolarizzare la credenza che la Luna sia il primo sposo delle donne. I Papuasi ritengono che la mestruazione dimostri i rapporti delle fanciulle e delle donne con la Luna e rappresentano, nella loro iconografia, rettili che escono dai genitali femminili;[50] questo conferma la consustanzialità Luna-serpente. Presso i Chiriguanos, dopo le fumigazioni e purificazioni che seguono la prima mestruazione, le donne della capanna danno dappertutto la caccia ai serpenti, che credono responsabili del fatto.[51] Presso moltissime popolazioni il serpente è considerato causa del ciclo mestruale. Il suo carattere fallico – che Crawley[52] fu uno dei primi etnografi a mettere in chiaro – non esclude la consustanziazione Luna-serpente, anzi la conferma. Numerosi documenti iconografici, appartenenti sia alla civiltà neolitica asiatica (per esempio l'idolo della civiltà Panchan, nel Kansu, e anche l'oggetto d'oro scolpito di Ngan-yang),[53] sia alle civiltà degli Indiani d'America (per esempio i dischi di bronzo di Calchaqui)[54] presentano il doppio simbolismo del serpente ornato di «losanghe» (emblema della vulva).[55] Questo complesso ha indubbiamente un senso erotico; tuttavia, la coesistenza del serpente (fallo) e delle losanghe formula contemporaneamente un'idea di dualismo e di reintegrazione che è lunare per eccellenza, poiché ritroviamo lo stesso motivo nell'iconografia lunare della «pioggia», della «luce e ombra» ecc.[56]

[42] Briffault, *op. cit.*, II, p. 664.
[43] *Ibid.*, II, p. 665.
[44] Frazer, *Adonis*, pp. 81-82.
[45] *Nat. animal.*, VI, 17.
[46] Briffault, *op. cit.*, II, p. 665.
[47] Dähnhardt, *Natursagen*, I, pp. 221, 261.
[48] Eisenmenger, *Entdeckte Judentum*, I, pp. 832 sgg.; Briffault, *op. cit.*, II, p. 666.
[49] *Ibid.*
[50] Ploss e Bartels, *Das Weib*, I, pp. 442 sgg.
[51] Briffault, *op. cit.*, II, p. 668.
[52] Crawley, *The Mystic Rose* (a cura di Besterman), I, pp. 23 sgg.; II, pp. 17, 133.

52. *La Luna, la Donna e il Serpente*

La Luna può anche avere una personificazione maschile e ofidica, ma queste personificazioni (che spesso si sono staccate dal complesso iniziale per seguire una carriera autonoma nel mito e nella leggenda) sorgono, in ultima analisi, dal concetto della Luna come fonte delle realtà viventi e fondamento della fecondità e della rigenerazione periodica. Si ritiene che il serpente faccia nascere i figli; per esempio nel Guatemala,[57] nella tribù Urabunna dell'Australia centrale (gli antenati sono due serpenti che percorrono la terra, e a ogni sosta lasciano dei *mai-aurli*, «spiriti dei bambini»), presso i Togo dell'Africa (un serpente gigantesco, che si trova in uno stagno vicino alla città di Klewe, riceve i bambini dalle mani del dio supremo Namu e li porta in città prima della nascita).[58] In India, i serpenti furono considerati fin dall'epoca buddhistica (cfr. gli Jātaka) come distributori della fertilità universale (acque, tesori; cfr. § 71). Un certo numero di pitture di Nāgpur[59] rappresenta accoppiamenti di donne e di cobra. Nell'India moderna, numerose credenze pongono in luce il carattere benefico e fecon-

[53] Hentze, *Objets rituels*, figg. 4, 7, 8.
[54] Id., *Mythes*, fig. 136.
[55] Cfr. *ibid.*, pp. 140 sgg.; *Objets rituels*, pp. 27 sgg.
[56] *Ibid.*, pp. 29 sgg.
[57] Miller, *The Child in Primitive Society* (London 1928), p. 16.
[58] Ploss e Bartels, *op. cit.*, I, p. 586.
[59] Rivett-Carnac, *Rough Notes on the Snake-symbol in India.*

datore dei serpenti, che impediscono la sterilità delle donne e garantiscono loro numerosi discendenti.[60]

Le relazioni fra donna e serpente sono multiformi, ma non possono in nessun caso spiegarsi globalmente con un simbolismo erotico semplicista. La «forma» del serpente ha valenze multiple, e fra le più importanti si deve considerare la sua «rigenerazione». Il serpente è un animale che «si trasforma». Gressmann[61] volle riconoscere in Eva una dea fenicia arcaica del mondo sotterraneo, personificata dal serpente.[62] Sono note le divinità mediterranee rappresentate con un serpente in mano (Artemide arcade, Ecate, Persefone ecc.) o con chioma di serpenti (Gorgoni, Erinni ecc.). Secondo certe superstizioni dell'Europa centrale, i capelli strappati a una donna che si trova sotto l'influenza della Luna (cioè nel periodo dei mestrui), sotterrati, si trasformano in serpenti.[63]

Una leggenda bretone assicura che la chioma delle streghe si trasforma in serpenti;[64] dunque non tutte le donne hanno questo potere, ma soltanto quelle che si trovano sotto l'influenza della Luna, partecipando così alla magia della «trasformazione». Che la stregoneria sia spesso un'investitura lunare (diretta o trasmessa a mezzo dei serpenti) è confermato da numerosi documenti etnografici. Ad esempio, per i Cinesi il serpente è all'origine di tutti i poteri magici, mentre le parole ebraiche e arabe relative alla magia derivano da quelle relative ai serpenti.[65] Il serpente, in quanto è lunare, cioè «eterno», e vive sottoterra, incarnando (insieme a tanti altri!) le anime dei morti, conosce tutti i segreti, è fonte della sapienza, intravede l'avvenire.[66] Parimenti, chiunque mangi un serpente impara la lingua degli animali, e in particolare quella degli uccelli (simbolo che può avere anche un significato metafisico:

[60] Abbé Dubois, *Hindu Manners* (II ed., 1899), p. 648; Crooke, *Religion and Folklore*, II, p. 133; Vogel, *Indian Serpent-Lore*, p. 19.

[61] Gressmann, *Mythische Reste in der Paradieserzählung*, «Arch. f. Religionswiss.», 10, pp. 345-67.

[62] *Ibid.*, spec. pp. 359 sgg.

[63] Ploss e Bartels, *op. cit.*, I, pp. 447 sgg.

[64] Briffault, *op. cit.*, II, p. 662.

[65] Nöldeke, *Die Schlange nach Arabischem Volksglauben*, «Z. f. Völkerpsychologie und Sprachwiss.», 1, p. 413; Briffault, *op. cit.*, II, p. 663.

[66] *Ibid.*, pp. 663 sg.

accesso alle realtà trascendenti). Questa credenza si ritrova presso moltissimi popoli[67] e si è conservata nella tradizione erudita.[68]

Lo stesso simbolismo centrale di fecondità e di rigenerazione, soggette alla Luna e distribuite dalla Luna stessa o da forme consustanziali (*Magna Mater*, *Terra Mater*), spiega la presenza del serpente nell'iconografia o nei riti delle Grandi Dee della fecondità universale. In quanto attributo della Grande Dea, il serpente conserva il suo carattere lunare (di rigenerazione ciclica) unito al carattere tellurico. In un dato momento la Luna si identifica con la Terra, considerata essa stessa come la matrice di tutte le forme viventi (§ 86). Certe razze credono perfino che Terra e Luna siano formate della stessa sostanza.[69] Le Grandi Dee partecipano tanto del carattere sacro della Luna che di quello del suolo. E, in quanto queste dee sono anche divinità funebri (i morti vanno sotto terra o nella Luna per rigenerarsi e ricomparire sotto forma nuova), il serpente diviene l'animale funebre per eccellenza, quello che incarna le anime dei morti, l'antenato ecc. Sempre con questo simbolo di rigenerazione si spiega la presenza del serpente nelle cerimonie di iniziazione.

53. *Simbolismo lunare*

Quel che emerge abbastanza chiaramente dal polisimbolismo del serpente, è il suo destino lunare, cioè le sue potenze di fecondità, di rigenerazione, di immortalità per mezzo delle metamorfosi. Certo, passando in rassegna alcuni dei suoi attributi o funzioni, potremmo credere che le sue corrispondenze e i suoi valori siano stati dedotti gli uni dagli altri per analisi. Lo studio metodico di un qualsiasi complesso religioso, scomposto nei suoi elementi morfologici, rischierebbe così di polverizzarlo. In realtà tutti i valori coesistono in un simbolo, anche se apparentemente soltanto alcuni funzionano. La valorizzazione religiosa del mondo lo «cosmicizza» e lo trasforma in un tutto. L'intuizione della Luna,

[67] Penzer, *Ocean of Story* (Londra 1923), II, p. 108, nota; Frazer, *Spirits of the Corn*, I, p. 146; Thompson, *Motif-index of Folk-Literature*, I, p. 315.

[68] Filostrato, *Vita Apol. Tyana*, I, 20; cfr. Thorndike, *A History of Magic*, I, p. 261.

[69] Briffault, *op. cit.*, III, pp. 60 sgg.; Krappe, *op. cit.*, pp. 101 sgg.

in quanto norma dei ritmi e fonte di energie, di vita e di rigenerazione, ha intessuto realmente una rete fra tutti i piani cosmici, creando simmetrie, analogie e partecipazioni fra fenomeni infinitamente vari. Non è sempre facile raggiungere il centro di una «rete» siffatta; talvolta se ne staccano nuclei secondari che possono apparire i più importanti, o addirittura i più antichi. Così, per esempio, il simbolismo erotico del serpente ha «tessuto» a sua volta numerose equivalenze e corrispondenze che fanno perdere di vista, almeno in certi casi, le sue valenze lunari. In realtà, abbiamo qui una serie di intersezioni e di corrispondenze reciproche, che talvolta si riferiscono al «centro», da cui tutte derivano, ma che in altri casi si articolano in sistemi adiacenti.

In questo modo incontriamo il complesso Luna - pioggia - fecondità - donna - serpente -morte - rigenerazione periodica, ma qualche volta abbiamo a che fare soltanto con gli insiemi parziali Serpente-donna-fecondità, o Serpente-pioggia-fecondità, o anche donna-serpente-magia ecc. Tutta una mitologia sorge intorno a questi «centri» secondari, facendo perdere di vista a chi non è avveduto, l'insieme originale, che tuttavia è implicito perfino nel minimo frammento. Ad esempio, nel binomio serpente-acqua (o pioggia) la subordinazione delle due realtà alla Luna non è sempre evidente. Leggende e miti innumerevoli ci rappresentano Serpenti o Draghi che dominano le nuvole, abitano nelle paludi e riforniscono d'acqua il mondo. Il legame fra serpenti e corsi d'acqua si è conservato perfino nelle credenze popolari europee.[70] Nell'iconografia delle civiltà amerindiane il binomio serpente-acqua è frequentissimo.[71]

Le ricerche di Hentze[72] dimostrano che questo simbolismo si giustifica in quanto la Luna è la distributrice della pioggia. Talvolta il complesso Luna-serpente-pioggia si è conservato perfino nel rituale: in India, per esempio, il rito annuale della venerazione del serpente (*sarpabali*), come è spiegato nei *Gṛhyasūtra*, dura quattro

[70] Cfr., per esempio, Sébillot, *Le Folklore de France*, II, pp. 206, 339 sgg.

[71] Per esempio l'emblema di Tlaloc, il dio messicano della pioggia, è formato da due serpenti avviticchiati (Seler, *Codex Borgia*, I, p. 109, fig. 299); nello stesso *Codex Borgia*, p. 9, un serpente ferito da una freccia rappresenta la caduta della pioggia (Wiener, *Mayan and Mexican Origins*, Cambridge 1926, tav. XIV, fig. 35); il *Codex Dresden.* rappresenta l'acqua in un vaso «ofidiforme» (*ibid.*, fig. 112 c); il *Codex Tro-Cortesianus*, p. 63, raffigura l'acqua che cola da un vaso in forma di serpe (*ibid.*, fig. 123) ecc.

[72] Hentze, *Objets*, pp. 32 sgg.

mesi; comincia con la Luna piena Śrāvaṇa (prima luna della stagione piovosa) e finisce con la Luna Mārgasīrṣa (prima luna d'inverno).[73] Coesistono così nel *sarpabali* i tre elementi del complesso originario. Del resto «coesistenza» è un modo di dire; in realtà siamo di fronte a una *triplice ripetizione*, a una «concentrazione» della Luna, perché le acque, appunto come i serpenti, non solo partecipano ai ritmi lunari, ma sono anche consustanziali con la Luna. Come ogni oggetto sacro e come tutti i simboli, le Acque e i Serpenti raggiungono il paradosso di essere contemporaneamente *se stessi e un'altra cosa*; nel nostro caso la Luna.

54. *La Luna e la Morte*

La Luna è il primo morto (molto tempo fa l'americanista E. Seler ha scritto: *Der Mond ist der erste Gestorbene*). Per tre notti il cielo resta buio; ma, appunto come la Luna rinasce la quarta sera, anche i morti acquisiranno una nuova modalità di esistenza. La morte, come vedremo più oltre, non è un'estinzione, è modificazione – di solito provvisoria – del piano vitale. La morte partecipa a un altro genere di «vita». E, in seguito al fatto che questa «vita della morte» è convalidata e valorizzata dalla «storia» della Luna e (data la corrispondenza Terra-Luna, popolarizzata dalla scoperta dell'agricoltura) da quella della Terra, i defunti passano nella Luna o tornano sottoterra per rigenerarsi e assimilare le forze necessarie a una nuova esistenza. È per questo che molte divinità lunari sono contemporaneamente ctonie e funebri (Mēn, Persefone, probabilmente Hermes ecc.).[74] Parimenti molte credenze indicano la Luna come paese dei morti. Qualche volta il diritto di riposare sulla Luna dopo morti è riservato ai capi politici o religiosi; così credono, per esempio, i Guaycuru, i Polinesiani di Tokelau ecc.[75] Qui ci troviamo di fronte a una concezione aristocratica, eroica, che concede l'immortalità soltanto ai privilegiati (sovrani) o agli iniziati («maghi»); la ritroveremo in altri cicli culturali.

[73] Cfr. Vogel, *Indian Serpent-Lore*, p. 11.

[74] Krappe, *op. cit.*, p. 116.

[75] Tylor, *Primitive Culture*, II, p. 70; Krappe, *op. cit.*, p. 117.

Questo viaggio sulla Luna dopo la morte si è conservato anche in culture evolute (India, Grecia, Iran), acquisendovi però un nuovo valore. Per gli Indiani è «la via dei Mani» (*pitṛiyāna*) e le anime riposano sulla Luna, aspettando una nuova incarnazione. Invece la via del Sole, o «strada degli dèi» (*devayāna*), è presa dagli iniziati, cioè coloro che si sono liberati dalle illusioni dell'ignoranza.[76] Nella tradizione iranica le anime dei morti, dopo aver passato il ponte Cinvat, andavano verso le stelle, e se erano virtuose raggiungevano la Luna, poi il Sole, mentre le virtuosissime penetravano fin nel *garotman*, luce infinita di Ahura Mazdā.[77] Questa medesima credenza si è conservata nella gnosi manichea[78] ed era nota in Oriente. Il pitagorismo diede nuovo slancio alla teologia astrale, popolarizzando il concetto di empireo uranico: è sulla Luna che si trovano i Campi Elisi, dove riposano gli eroi e i Cesari.[79] «Le isole dei beati», e tutta la geografia mitica della morte, furono proiettate sui piani celesti: Luna, Sole, Via Lattea. Evidentemente siamo di fronte a formule e culti saturi di speculazioni astronomiche e di gnosi escatologica. Ma, in forme tarde come queste, non è difficile individuare i motivi tradizionali: la Luna paese dei morti, la Luna ricettacolo rigeneratore delle anime.

Lo spazio lunare era soltanto una delle tappe di un'ascensione che ne presupponeva altre (Sole, Via Lattea, «cerchio supremo»). L'anima, sulla Luna, riposava, ma, come nella tradizione delle Upaniṣad, vi aspettava una nuova incarnazione, il ritorno al circuito biocosmico. Per questo la Luna presiede alla formazione degli organismi, ma anche alla loro decomposizione: *omnia animantium corpora et concepta procreat et generata dissolvit*.[80] È suo destino riassorbire le forme e ricrearle. Unicamente quel che si trova oltre la Luna «trascende» il divenire: *supra lunam sunt aeterna omnia*.[81] Per questa ragione Plutarco,[82] il quale sa che l'uomo è tripartito, composto di corpo (*sōma*), anima (*psychē*) e ragione (*nous*), dice che

[76] Cfr. *Bṛhad-Araṇyaka Up.*, VI, 2, 16; *Chāndogya Up.*, V, 10, 1 sgg.
[77] *Dadistan-i-Dinik*, 34; West, *Pahlavi Texts*, II, p. 76.
[78] Cfr. i testi in Cumont, *Le symbolisme funéraire*, p. 179, nota 3.
[79] *Ibid.*, p. 184, nota 4.
[80] Firmico Materno, *De Errore*, IV, I, 1.
[81] Cicerone, *De Republ.*, VI, 17, 17.
[82] *De facie in orbe lunae*, 942 f.; seguo l'edizione e il commento di Raingeard (Paris 1935), pp. 43 sgg., 143 sgg.

le anime dei giusti si purificano sulla Luna, mentre il loro corpo viene restituito alla Terra e la loro ragione al Sole.

Alla dualità anima-ragione corrisponde la dualità dell'itinerario *post mortem* Luna-Sole, che ricorda alquanto la tradizione delle Upaniṣad sul «cammino delle anime» e il «cammino degli dèi». *Pitṛyāṇa* è lunare perché l'«anima» non fu illuminata dalla «ragione», cioè perché l'uomo non ha conosciuto la realtà metafisica ultima: Brahman. L'uomo, dice Plutarco, conosce due morti: la prima avviene sulla Terra, presso Demetra, quando il corpo si stacca dal gruppo *psychē-nous* e torna polvere (per questo gli Ateniesi chiamavano *dēmētreioi* i morti); la seconda avviene sulla Luna, presso Persefone, quando la *psychē* si stacca dal *nous* ed è riassorbita nella sostanza lunare. L'anima (*psychē*) resta sulla Luna, conservando per un certo tempo i sogni e i ricordi della vita.[83] I giusti si «disseccano» rapidamente; le anime degli ambiziosi, dei volitivi e degli adoratori del proprio corpo sono attirate incessantemente verso la Terra, e il loro riassorbimento esige un lunghissimo intervallo. Il *nous* è attirato e accolto dal Sole, alla cui sostanza corrisponde la ragione. Il processo della nascita avviene in modo inverso:[84] la Luna riceve dal Sole il *nous*, che, germinando in lei, dà origine a un'anima nuova (*psychē*). La Terra fornisce il corpo. Si noti il simbolismo della fecondazione della Luna da parte del Sole, allo scopo di rigenerare la coppia *nous-psychē*, prima integrazione dell'umana personalità.

F. Cumont[85] ritiene che la coppia spirituale *psychē-nous* sia di origine orientale, anzi semitica, e ricorda che gli Ebrei riconoscevano un'anima vegetativa (*nephesh*), che continuava, per un certo tempo dopo la morte, ad abitare sulla Terra, e un'anima spirituale (*ruaḥ*), che si separava dal corpo subito dopo la morte. Cumont trova una conferma di questa origine esotica nella teologia orientale, popolarizzata sotto l'Impero romano, che rivela l'influenza dei piani atmosferici, Sole e Luna, sull'anima scendente dall'Empireo in Terra.[86] Si potrebbe opporre a quest'ipotesi il fatto che la dualità delle anime e il loro doppio destino si trovano già, in

[83] *Ibid.*, 944 f.
[84] *Ibid.*, 945 f.
[85] Cumont, *op. cit.*, pp. 200 sgg.
[86] «Oracles Chaldéens», *ibid.*, p. 201.

germe, nelle più antiche tradizioni degli Elleni. Platone conosce tanto la dualità dell'anima[87] quanto la sua ulteriore tripartizione.[88] Quanto all'escatologia astrale, il passaggio successivo del complesso animico dalla Luna al Sole, e viceversa, non è identificabile nel *Timeo* di Platone, e probabilmente risale a un'influenza semitica.[89] Ma per ora quel che ci interessa è la concezione della Luna come sede delle anime dei morti, che ritroviamo formulata iconograficamente nella glittica assiro-babilonese, fenicia, ittita, anatolica, e che si trasmette quindi ai monumenti funebri di tutto l'Impero romano.[90] Il simbolo funerario della mezzaluna è frequente in tutta Europa.[91] Questo non significa che sia stato introdotto contemporaneamente alle religioni romano-orientali, di moda sotto l'Impero, perché in Gallia, per esempio,[92] la Luna era simbolo autoctono, adoperato molto tempo prima dei contatti coi Romani. La «moda» si limitò a rendere nuovamente attuali concetti arcaici, formulando in termini nuovi una tradizione preistorica.

55. *La Luna e l'Iniziazione*

La morte, tuttavia, non è definitiva, perché la Luna non conosce morte. «Come la Luna muore e risuscita, così noi riviviamo dopo morti», proclamano gli Indiani Mutsun della California nelle loro cerimonie della Luna nuova.[93] Moltissimi miti parlano del «messaggio trasmesso agli uomini dalla Luna, per mezzo di un animale (lepre, cane, lucertola ecc.), per rassicurarli che «come io muoio e risuscito, così anche tu morirai e tornerai alla vita». Per ignoranza, o per cattiveria, il «messaggero» comunica precisamente il contrario, dicendo che l'uomo, diversamente dalla Luna, una volta morto non rivivrà più. Questo mito è frequente in Africa,[94] ma si trova anche nelle isole Figi, in Australia, presso gli Ainu ecc.,[95]

[87] Cfr. *Fedone*.
[88] *Repubbl.*, IV, 434e-441c; X, 611b-612a; *Timeo*, 69c-72d.
[89] Cfr. anche Soury, *La démonologie de Plutarque* (Paris 1942), p. 185.
[90] Cfr. Cumont, *op. cit.*, pp. 203 sgg.
[91] *Ibid.*, pp. 213 sgg.
[92] *Ibid.*, p. 217.
[93] Frazer, *The Belief in Immortality*, I, p. 68.
[94] Cfr. *ibid.*, I, pp. 65 sgg.; Id., *Folklore in the Ancient Testament*, I, pp. 52-65.
[95] Cfr. Id., *Belief*, I, pp. 66 sgg.

e giustifica tanto il fatto concreto della morte degli uomini, come le cerimonie dell'iniziazione. Le fasi della Luna sono un buon esempio della credenza in una resurrezione, anche nel quadro dell'apologetica cristiana. «Luna per omnes menses nascitur, crescit, perficitur, minuitur, consumitur, innovatur – scrive sant'Agostino. – Quod in luna per menses, hoc in resurrectione semel in toto tempore».[96] È quindi facile capire la parte rappresentata dalla Luna nelle cerimonie di iniziazione, che consistono precisamente nello sperimentare una morte rituale seguita da «rinascita», e con le quali l'iniziato reintegra la sua vera personalità di «uomo nuovo».

Nelle iniziazioni australiane il «morto» (il neofita) esce dalla tomba come la Luna esce dall'oscurità.[97] Presso i Koryak della Siberia del Nord-Ovest, i Galiak, i Tlingit, i Tonga e gli Haīda, l'orso – «animale lunare», perché scompare e riappare – assiste alle cerimonie di iniziazione; allo stesso modo aveva un ruolo essenziale nelle cerimonie dell'epoca paleolitica.[98] Altrove, presso gli Indiani Pomo della California del Nord, i candidati vengono iniziati dall'orso grizzly, che li «uccide» e con i suoi artigli scava loro un buco nel dorso. Spogliati e poi rivestiti di abiti nuovi, i neofiti rimangono quattro giorni nella foresta, dove i segreti rituali vengono loro rivelati.[99] E anche se manca la presenza di «animali lunari», anche se non troviamo riferimenti diretti alla scomparsa e ricomparsa della Luna, siamo indotti a collegare fra loro le varie cerimonie di iniziazione del mito lunare in tutta l'area sudasiatica-circumpacifica, come ha dimostrato Gahs in una monografia ancora inedita e riassunta dal Koppers.[100]

In certe cerimonie iniziatiche sciamaniche, il candidato è «fatto a pezzi», appunto come è ridotta in frammenti la Luna (innumerevoli miti rappresentano il dramma della Luna spezzata o polverizzata da Dio, dal Sole ecc.).[101] Troviamo lo stesso modello archetipico nelle iniziazioni osiridee. Secondo la tradizione trasmessa da Plutarco (*De Iside*), Osiride regnò 28 anni, e fu ucciso un 17 del

[96] *Sermo*, 361, *De resurr.*; *P.L.*, 39, col. 1605; cfr. Cumont, *op. cit.*, p. 211, nota 6.
[97] Schmidt, *op. cit.*, III, pp. 757 sgg.
[98] Cfr. la discussione in Hentze, *Mythes*, pp. 16 sgg.
[99] Schmidt, *op. cit.*, II, p. 235.
[100] Koppers, *Pferdeopfer und Pferdekult*, pp. 314-17.
[101] Cfr. Krappe, *op. cit.*, pp. 111 sgg.

mese, a Luna calante. Il sarcofago in cui Iside l'aveva nascosto fu scoperto da Seth, che era a caccia, in una notte di luna; Seth divise il cadavere di Osiride in 14 parti, che sparse su tutto il territorio egiziano.[102] Nel rituale, l'emblema del dio morto ha la forma di una Luna nuova. C'è una somiglianza evidente tra la morte e l'iniziazione. «Per questo – dice Plutarco –[103] esiste un'analogia così stretta fra i termini greci che significano morire e iniziare». Se l'iniziazione mistica si ottiene per mezzo di una morte rituale, la morte può parimenti assimilarsi a un'iniziazione. Le anime che raggiungono la parte superiore della Luna sono chiamate «vittoriose» da Plutarco, e portano la corona in testa, come gli iniziati e i trionfatori.[104]

56. *Simbolismo del divenire lunare*

Il «divenire» è la norma lunare. Che venga osservato nei suoi momenti drammatici – nascita, pienezza e scomparsa dell'astro – o valorizzato come «frazionamento», «numerazione», o percepito per intuizione come la «canapa» di cui sono orditi i fili del destino, dipende indubbiamente dalle capacità mitiche e raziocinanti delle diverse popolazioni, e dal loro livello culturale. Ma l'eterogeneità delle formule che esprimono il «divenire» è solo apparenza. La Luna «ripartisce», «fila», «misura»; oppure alimenta, feconda, benedice; o riceve le anime dei morti, inizia e purifica, essendo vivente, e di conseguenza in eterno divenire ritmico. Tale ritmo è sempre presente nei rituali lunari. Talvolta il cerimoniale ripete integralmente le fasi della Luna, come ad esempio la *pūjā* indiana introdotta nel Tantrismo. La dea Tripurasundarī deve essere pensata, secondo un testo tantrico,[105] come abitante sulla Luna stessa. Un autore tantrico, Bāskara Rāja, precisa che la *pūjā* della dea deve cominciare il primo giorno della Luna nuova, e durare per tutta la quindicina luminosa; occorrono per la cerimonia 17 brahmani, rappresentanti ciascuno un aspetto della divinità (cioè una

[102] *De Iside*, 18.
[103] *De facie*, 943 b.
[104] *Ibid.*, 943 d.
[105] *Lalitāsahasranāma*, 255.

fase della Luna, una *tithī*). Tucci[106] osserva giustamente che la presenza dei brahmani altro non può essere che un'innovazione recente, e che nella *pūjā* arcaica altri personaggi rappresentavano il «divenire» della dea lunare. E realmente, in un trattato di autorità incontestabile, *Rudrayāmala*, si trova la descrizione del cerimoniale tradizionale, *kumārī-pūjā*, cioè «adorazione della fanciulla». E questa *pūjā* comincia sempre alla Luna nuova e dura 15 sere. Ma, invece di 17 brahmani, occorrono 16 *Kumārī*, che rappresentano le 16 *tithī* della Luna. L'adorazione avviene *vṛddhibhedena*, cioè per ordine di età, e occorrono 16 fanciulle da uno a sedici anni. Ogni sera la *pūjā* rappresenta la *tithī* corrispondente della Luna.[107] Il cerimoniale tantrico, in generale, dà importanza capitale alla donna e alle divinità femminili;[108] in questo caso la corrispondenza fra le due strutture, lunare e femminile, è perfetta.

Che la Luna «divida» e «misuri», lo dimostrano non soltanto le etimologie, ma anche le classificazioni arcaiche. Per rimanere sul terreno indiano, la *Bṛhadarāṇyaka Upaniṣad*, I, 5, 14 sa che «Prajāpati è l'anno. Ha sedici parti; le notti ne formano quindici, la sedicesima è fissa. Di notte cresce e cala ecc.». La *Chaṇḍogya Up.*, VI, 7, 1 sgg. dice che l'uomo consta di 16 parti e cresce insieme al cibo ecc. Vestigia del sistema ottavario abbondano in India: 8 *māta*, 8 *murti* ecc.; 16 *kalā*, 16 *śakti*, 16 *mātṛkā* ecc.; 32 specie di *dīkṣā* ecc.; 64 *yoginī*, 64 *upacāra* ecc. Il numero quattro prevale nelle letterature vediche e brahmaniche. *Vāc* (il «logos») consta di quattro parti;[109] *puruṣa* (l'«uomo», il «macrantropo») lo stesso ecc.

Le fasi della Luna danno origine, nelle speculazioni ulteriori, alle più complicate corrispondenze. Stuchen ha studiato, in un'opera intera,[110] le relazioni fra lettere dell'alfabeto e stazioni lunari, quali le concepivano gli Arabi. Hommel[111] ha mostrato che dieci o undici caratteri ebraici indicano le fasi della Luna (per esempio *alef*, che significa «toro», è il simbolo della Luna nella sua prima settimana, ed è insieme il nome del segno zodiacale da cui comin-

[106] Tucci, *Tracce di culto lunare in India*, p. 424.
[107] *Ibid.*, p. 425.
[108] Cfr. Eliade, *Yoga*, pp. 231 sgg.
[109] *Rgveda*, I, 164, 45.
[110] Stuchen, *Der Ursprung des Alphabets und die Mondstationen* (Lipsia 1913).
[111] Hommel, *Grundriss der Geographie und Geschichte des alten Orients*, I (München 1904), pp. 90 sgg.

cia la serie delle fasi lunari ecc.). Si trova la stessa corrispondenza fra i segni grafici e le fasi della Luna presso i Babilonesi,[112] i Greci,[113] gli Scandinavi.[114] Una delle più chiare e complete assimilazioni dell'alfabeto (considerato come insieme di suoni, non come grafia) con le fasi lunari, si trova in uno scolio di Dionigi di Tracia, dove le vocali corrispondono alla Luna piena, le consonanti sonore alla mezzaluna (i quarti), e le consonanti sorde alla Luna nuova.[115]

57. *Cosmobiologia e fisiologia mistiche*

Queste omologazioni non hanno soltanto funzione classificatrice. Furono ottenute mediante uno sforzo di integrazione totale dell'uomo e del Cosmo nello stesso ritmo divino. Il loro senso è anzitutto magico e soteriologico; appropriandosi delle virtù latenti nelle «lettere» e nei «suoni», l'uomo si inserisce in alcuni centri di energia cosmica, realizzando così una perfetta armonia fra sé e il Tutto. Le «lettere» e i «suoni» funzionano da immagini che, per meditazione o magia, rendono possibile il passaggio fra l'uomo e i diversi piani cosmici. Per citare un solo esempio, la meditazione che precede l'esecuzione di un'immagine divina indiana comporta, fra gli altri esercizi, quello nel quale la Luna, la fisiologia mistica, il simbolo grafico e il valore sonoro formano un complesso di raffinata sottigliezza: «concependo nel proprio cuore la forma della Luna, quale è uscita dal suono primordiale (*prathama-svara-pariṇatam*, cioè "apparendo dalla lettera A"), l'uomo deve visualizzare (in cuor suo) un bellissimo loto azzurro che porta tra i suoi filamenti l'immacolato disco lunare, e nel centro di questo la sillaba-germinale gialla *Tām* ecc.».[116]

Evidentemente, il processo d'integrazione dell'uomo nel Tutto cosmico può compiersi soltanto se egli riesce a porsi in armonia

[112] Winkler, *Die babylonische Geisteskultur*, 2ª ed., 1919, p. 117.
[113] Schultz, *Zeitrechnung und Weltordnung*, p. 89.
[114] Le 24 rune si dividono in tre generi o *aettir*, che comprendono ciascuno 8 rune ecc. (*ibid.*); Arntz, *Handbuch der Runenkunde* (Halle 1935), pp. 232 sgg.
[115] Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie*, p. 34.
[116] *Kimcit-Vistara-Tārā-sādhana*, n. 98 di *Sādhanamālā*; cfr. Eliade, *Cosmical Homology and Yoga*, p. 199.

con i due ritmi astrali, «unificando» la Luna e il Sole nel proprio corpo pneumatico. L'«unificazione» dei due centri di energia sacrocosmica, Luna e Sole, si propone – in questa tecnica di fisiologia mistica – la loro reintegrazione nell'Unità primordiale, indifferenziata e non ancora disseminata mediante l'atto della creazione cosmica, trasferita cioè nella trascendenza del Cosmo. In un testo tantrico,[117] un esercizio di fisiologia mistica ricerca la trasformazione «delle vocali e consonanti in braccialetti, del Sole e della Luna in anelli».[118] Le scuole tantriche e haṭhayogiche hanno spinto molto lontano le complesse assimilazioni tra il Sole, la Luna e diversi centri o arterie «mistiche», divinità, sangue e sperma ecc.[119] Il senso di queste assimilazioni è anzitutto di rendere l'uomo solidale con le energie e i ritmi cosmici, e in seguito di ottenere l'unificazione dei ritmi, la fusione dei centri e, di conseguenza, il salto nel trascendente, reso possibile dalla scomparsa delle «forme» e dalla restaurazione dell'Unità primordiale. Una simile tecnica è naturalmente il prodotto raffinato di una lunga tradizione mistica, ma se ne incontrano precedenti rudimentali tanto presso popoli nella fase etnografica[120] quanto nelle fasi sincretistiche delle religioni mediterranee.[121]

La Luna «connette», con le sue norme, una infinità di realtà e di destini. Armonie, simmetrie, assimilazioni, partecipazioni ecc., coordinate dai ritmi lunari, formano un «tessuto» interminabile, una «rete» di fili invisibili, che «lega» fra loro uomini, piogge, vegetazione, fecondità, salute, animali, morte, rigenerazione, vita d'oltretomba ecc. Per questo, in molte tradizioni, la Luna, personificata da una divinità o presente per il tramite di un animale lunare, «tesse» il velo cosmico o i destini degli uomini. Furono le dee seleniche a inventare l'arte del tessitore (come la divinità egiziana Neith), o furono celebri tessitrici (Atena punì Aracne, che aveva osato gareggiare con lei, trasformandola in ragno),[122] o tes-

[117] Carya 11, *Kṛṣṇapāda*.
[118] Eliade, *Cosmical Homology*, p. 200.
[119] Id., *Yoga*, p. 236; Id., *Cosmical Homology*, p. 201.
[120] Cfr. *ibid.*, p. 194, nota 2.
[121] La Luna influisce sull'occhio sinistro e il Sole su quello destro; cfr. Cumont, *L'Égypte des astrologues* (Bruxelles), p. 173; per la Luna e il Sole nei monumenti funebri, simbolo di eternità, cfr. Id., *Le Symbolisme funéraire*, pp. 94, 208 sgg.
[122] Ovidio, *Metamorf.*, VI, 1 sgg.

sono una veste di proporzioni cosmiche (come Proserpina e Armonia) ecc.[123] Nelle credenze europee medievali, Holda è la patrona dei tessitori, e dietro questa figura scorgiamo la struttura selenoctonia delle divinità della fecondità e della morte.[124]

Evidentemente siamo di fronte a forme complesse, che hanno cristallizzato miti, cerimonie e simboli appartenenti a complessi religiosi diversi, e che non sempre sono sorte direttamente dall'intuizione della Luna in quanto norma dei ritmi cosmici e base della vita e della morte. In compenso troviamo presenti le sintesi Luna-Terra-Madre, con tutto quel che significano (ambivalenza bene-male, morte e fecondità, destino). Parimenti non si deve sempre ridurre alla Luna qualsiasi intuizione mitica della «rete» cosmica. Nella speculazione indiana, per esempio, l'aria ha «tessuto» l'Universo[125] appunto come il respiro (*prāṇa*) «ha tessuto» la vita umana.[126] Ai cinque venti che separano il Cosmo, e tuttavia ne conservano l'unità, corrispondono cinque respiri (*prāṇa*) che «tessono» in un tutto la vita umana (l'identità respiro-vento si trova già nei testi vedici).[127] In queste tradizioni abbiamo di fronte il concetto arcaico di complesso vivente, cosmico o microcosmico che sia. Secondo tale concetto, le varie parti sono integrate per mezzo di una forza pneumatica (vento, respiro) che le «tesse» le une con le altre.

58. *La Luna e il Destino*

Senonché la Luna, per il semplice fatto di essere padrona di tutte le cose viventi e guida sicura dei morti, ha «tessuto» tutti i destini. Non per nulla è concepita nei miti come un enorme ragno, immagine che incontriamo presso moltissimi popoli.[128] Perché tessere non significa soltanto predestinare (sul piano antropologico) e riu-

[123] Cfr. Nonno, *Dionisiache*, XLI, pp. 294 sgg.; Claudiano, *De raptu Proserpinae*, I, vv. 246 sgg.; Krappe, *Études de mythologie germanique*, p. 74.

[124] Cfr. Krappe, *La déesse Holda*, in *Études*, pp. 101 sgg.; Liungman, *Euphrat-Rhein*, II, pp. 656 sgg.

[125] *Bṛhadarāṇyaka Up.*, III, 7, 2.

[126] «Chi ha tessuto in lui il respiro?», *Atharva Veda*, X, 2, 13.

[127] Cfr. *Atharva Veda*, XI, 4, 15.

[128] Cfr. Briffault, *op. cit.*, II, pp. 624 sgg.

nire insieme realtà diverse (sul piano cosmologico), ma anche *creare*, far uscire dalla propria sostanza, come fa il ragno costruendo da sé la propria tela. Non è forse la Luna creatrice inesauribile di forme viventi? Ma, come tutto quel che è stato «tessuto», le vite sono collocate entro un complesso: hanno un destino. Le *Moirai* che filano i destini sono divinità lunari. Omero[129] le chiama «filatrici», anzi una di loro si chiama appunto Klotho, cioè «Filatrice». Probabilmente furono, in origine, dee della nascita, ma la speculazione ulteriore le sollevò a personificare il destino. Tuttavia la loro struttura lunare non si è mai perduta del tutto. Porfirio dice che le Moirai dipendono dalle forze lunari, e un testo orfico le considera parti (*tà mére*) della Luna.[130] Nelle antiche lingue germaniche, uno dei nomi del destino (antico, alto-tedesco *wurt*, antico norvegese *urdhr*, anglo-sassone *wyrd*) deriva da un verbo indoeuropeo *uert*, «girare», donde le parole dell'antico alto-tedesco *wirt*, *wirtl*, «fuso», «rocca», olandese *worwelen*, «girare».[131]

Ben inteso che, nelle civiltà ove le Grandi Dee hanno cumulato le virtù della Luna, della Terra e della Vegetazione, il fuso e la rocca con cui filano i destini degli uomini diventano, con tanti altri, loro attributi. Così la dea col fuso trovata a Troia, dell'epoca compresa fra il 2000 e il 1500 a.C.[132] Questo tipo iconografico è diffuso in Oriente: troviamo il fuso in mano a Ištar, alla Grande Dea ittita, alla dea siriana Atargatis, a una divinità cipriota primitiva, alla dea di Efeso.[133] Il destino, filo della vita, è un periodo più o meno lungo di *tempo*. Quindi le Grandi Dee diventano in seguito padrone del Tempo, dei destini che plasmano secondo la loro volontà. In sanscrito il tempo si chiama *kāla*, termine che somiglia molto al nome della Grande Dea, Kālī (sì che avvicinamenti sono stati fatti fra le due parole).[134] Kāla significa anche «nero», «oscurato», «macchiato». Il tempo è nero perché duro, irrazionale, senza pietà. Chi vive sotto il dominio del tempo è soggetto a sofferenze di ogni specie e la sua liberazione consiste

[129] *Odissea*, VI, p. 197.

[130] Krappe, *Genèse*, p. 122.

[131] *Ibid.*, p. 103.

[132] Eliade, *Mitul Reintegrarii*, p. 33.

[133] Cfr. Picard, *Ephèse et Claros*, p. 497.

[134] Cfr. Przyluski, *From the Great Goddess to Kāla*, «Indian Hist. Quart.», pp. 67 sgg. (1928).

anzitutto nell'abolizione del tempo, nell'evadere dal mutamento universale.[135] Secondo la tradizione indiana, l'umanità si trova in questo momento nel *Kaliyuga*, cioè nell'«epoca buia», epoca di tutte le confusioni e di totale decadenza spirituale, ultima tappa di un ciclo cosmico che si chiude.

59. *Metafisica lunare*

Cerchiamo ora di tracciare un quadro generale di tutte queste ierofanie lunari. Che cosa rivelano? In che misura sono coerenti e complementari, in che misura formano una «teoria», cioè formulano una serie di «verità» atte a costituire nel loro insieme un sistema? Le ierofanie lunari che abbiamo passato in rassegna qui sopra, possono raccogliersi intorno ai seguenti temi: *a*) fecondità (acque, vegetazione, donna; «antenato» mitico); *b*) rigenerazione periodica (simbolismo del serpente e di tutti gli animali lunari; «uomo nuovo», superstite di un cataclisma acquatico dovuto alla Luna; morte e resurrezione iniziatiche ecc.); *c*) «tempo» e «destino» (la Luna «misura», «tesse» i destini, «collega» fra loro i piani cosmici distinti e le realtà eterogenee); *d*) cambiamento, segnato dall'opposizione luce-oscurità (Luna piena-Luna nuova; «mondo superiore» e «mondo inferiore», «fratelli nemici», bene e male), o dalla polarizzazione essere-non essere, virtuale-attuale (simbolismo delle «latenze»: notte buia, oscurità, morte, semi e larve). In tutti questi temi l'idea dominante è quella del *ritmo*, ottenuto mediante la successione dei contrari; del «divenire», raggiunto attraverso la successione delle modalità polari (essere e non-essere; forme-latenze; vita-morte ecc.). Divenire che non si svolge, ben inteso, senza drammi e patemi; il mondo sublunare non è soltanto quello delle trasformazioni, è anche quello delle sofferenze, della «storia». Nulla di «eterno» può avvenire in questa zona sublunare, la cui legge è il divenire, ove nessun mutamento è definitivo, ove ogni trasformazione è soltanto palingenesi.

Tutti i dualismi trovano, se non origine storica, almeno un'illustrazione mitica e simbolica nelle fasi della Luna. «Il mondo inferiore, mondo delle tenebre, è raffigurato dalla Luna calante (corna = falci di Luna, segno della doppia voluta = due falci in senso opposto, sovrapposte e saldate insieme = mutamento lunare, vecchio decrepito e ossuto). Il Mondo superiore, Mondo della vita e della luce nascente, è raffigurato da una tigre (mostro dell'oscurità e della Luna nuova) che lascia sfuggire dalle sue fauci l'essere umano, rappresentato come un bambino (antenato del clan, assimilato alla Luna rinascente = Luce che torna)».[136] Ma in questa stessa area culturale della Cina arcaica, i simboli luce-oscurità sono complementari; il gufo, simbolo dell'oscurità, sta accanto al fagiano, simbolo della luce.[137] Allo stesso modo la cicala si trova contemporaneamente in relazione col demone dell'oscurità e con quello della luce.[138] Un'epoca «buia» è seguita, in tutti i piani cosmici, da un'epoca «luminosa», pura, rigenerata. Il simbolismo dell'uscita dalle tenebre si ritrova nei rituali iniziatici come nelle mitologie della morte, del dramma vegetale (seme sotterrato, «tenebre», dalle quali uscirà una «pianta nuova», *neofita*), o nella concezione dei cicli «storici». L'«era buia», *Kaliyuga*, sarà seguita, dopo una dissoluzione cosmica (*mahāpralaya*), da un'era nuova, rigenerata. Si incontra la stessa idea in tutte le tradizioni dei cicli cosmo-storici, e se quest'idea non ha verosimilmente avuto il suo punto di partenza speculativo nella rivelazione delle fasi della Luna, è indubbiamente illustrata in modo esemplare dal ritmo lunare.

In questo senso si può parlare di una «valorizzazione» delle ere buie, delle epoche di grande decadenza e decomposizione: queste acquistano un significato sovrastorico, quantunque, appunto in tali periodi, la «storia» si attui più pienamente, dato che gli equilibri sono precari, le condizioni umane infinitamente varie, le «libertà» incoraggiate dallo sfacelo di tutte le «leggi» e di tutti i quadri arcaici. L'epoca buia è assimilata all'oscurità, alla notte cosmica, e come tale può essere valorizzata nella misura precisa in cui la morte rappresenta un «valore» in sé; è lo stesso simbolismo di quello delle larve nelle tenebre, dello svernamento, dei semi che si decompongono sottoterra per rendere possibile la comparsa di una nuova forma.

[135] Cfr. Eliade, *La concezione della libertà nel pensiero indiano*, in «Asiatica», pp. 345-54 (1938).

[136] Hentze, *Objets rituels*, p. 55.
[137] Id., *Frühchinesische Bronzen*, p. 59.
[138] *Ibid.*, pp. 66 sg.

Si potrebbe dire che la Luna rivela all'uomo la propria condizione umana; che, in un certo senso, l'uomo guarda se stesso e si ritrova nella vita della Luna. È per questo che il simbolismo e la mitologia lunari sono insieme patetici e consolatori, perché la Luna comanda contemporaneamente alla morte e alla fecondità, al dramma e all'iniziazione. Se la modalità lunare è per eccellenza quella del mutamento, dei ritmi, è nondimeno anche quella del ritorno ciclico; destino che ferisce e consola nello stesso tempo, poiché se le manifestazioni della vita sono abbastanza fragili da dissolversi in modo folgorante, sono tuttavia restaurate dall'«eterno ritorno» regolato dalla Luna. Questa è la legge dell'Universo sublunare. Ma questa legge, dura e tuttavia consolante, può essere abolita; in certi casi si può «trascendere» il divenire ciclico e acquistare un modo di esistenza assoluto. Abbiamo visto (§ 57) che in certe tecniche tantriche si ricerca l'«unificazione» della Luna e del Sole, cioè il superamento della polarità, la reintegrazione nell'Unità primordiale. Questo mito della reintegrazione – che in fondo esprime il desiderio di abolire i dualismi, l'eterno ritorno e le esistenze frammentarie – si trova quasi dappertutto, con infinite varianti, nella storia delle religioni. Lo si ritrova negli stadi più arcaici; e questo dimostra che l'uomo, fin da quando prese conoscenza della propria situazione nel Cosmo, ha desiderato, ha sognato e si è sforzato di raggiungere in modo completo (cioè per mezzo della religione e della magia contemporaneamente) il superamento della sua condizione umana («riflessa» con tanta precisione dalla condizione lunare). Ci occuperemo altrove di questo genere di miti, ma occorreva ricordarli qui, perché costituiscono il primo tentativo fatto dall'uomo per superare il suo «modo di essere lunare».

5.
Le Acque e il simbolismo acquatico

60. *Le Acque e i Germi*

Potremmo dire, con formula sommaria, che le acque simboleggiano la totalità delle virtualità; sono *fons et origo*, la matrice di tutte le possibilità di esistenza. «Acqua, tu sei la fonte di tutte le cose e di ogni esistenza!» dice un testo indiano,[1] sintetizzando la lunga tradizione vedica. Le acque sono il fondamento del mondo intero;[2] sono l'essenza della vegetazione,[3] l'elisir dell'immortalità,[4] simili all'*amṛta*;[5] assicurano lunga vita, forza creatrice, e sono il principio di ogni guarigione ecc.[6] «Che le acque ci portino il benessere!», pregava il sacerdote vedico.[7] «Le acque, in verità, sono risanatrici; le acque espellono e guariscono tutte le malattie!»[8]

Principio dell'indifferenziato e del virtuale, fondamento di ogni manifestazione cosmica, ricettacolo di tutti i germi, le acque simboleggiano la sostanza primordiale da cui nascono tutte le forme, e alle quali tornano, per regressione o cataclisma. Le acque furono al principio, e tornano alla fine, di ogni ciclo storico o cosmico; esisteranno sempre, però mai sole, perché le acque sono sempre germinative, e racchiudono nella loro unità indivisa le virtualità

[1] *Bhaviśyottarapurāṇa*, 31, 14.
[2] *Śatapatha Brāhmaṇa*, VI, 8, 2, 2; XII, 5, 2, 14.
[3] *Ibid.*, III, 6, 1, 7.
[4] *Ibid.*, IV, 4, 3, 15 e *passim*.
[5] *Ibid.*, I, 9, 3, 7; XI, 5, 4, 5.
[6] *Ṛgveda*, I, 23, 19 sgg.; X, 19, 1 sgg. e *passim*.
[7] *Atharva Veda*, II, 3, 6.
[8] *Ibid.*, VI, 91, 3.

di tutte le forme. Nella cosmogonia, nel mito, nel rituale, nell'iconografia, le Acque svolgono la stessa funzione, quale che sia la struttura dei complessi culturali entro cui si trovano: *precedono* ogni forma e *sostengono* ogni creazione. L'immersione nell'acqua simboleggia la regressione nel preformale, la rigenerazione totale, la nuova nascita, perché l'immersione equivale a una dissoluzione delle forme, a una reintegrazione nel modo indifferenziato della preesistenza. E l'uscita dalle acque ripete il gesto cosmogonico della manifestazione formale. Il contatto con l'acqua implica sempre rigenerazione; da una parte perché la dissoluzione è seguita da una «nuova nascita», dall'altra perché l'immersione fertilizza e aumenta il potenziale di vita e di creazione. L'acqua conferisce una «nuova nascita» per mezzo del rituale iniziatico; guarisce col rituale magico, garantisce la rinascita dopo la morte con i rituali funebri. Incorporandosi tutte le virtualità, l'acqua diventa un simbolo di vita (l'«acqua viva»). Ricca di germi, feconda la terra, gli animali, le donne. Ricettacolo di ogni virtualità, fluida per eccellenza, sostegno del divenire universale, l'Acqua è paragonata o direttamente assimilata alla Luna. I ritmi lunari e acquatici sono orchestrati dallo stesso destino; comandano la comparsa e la scomparsa periodica di tutte le forme, danno al divenire universale una struttura ciclica.

Per questo, fin dalla preistoria, il complesso Acqua-Luna-Donna era percepito come il circuito antropocosmico della fecondità. Sui vasi neolitici (civiltà detta di Walternienburg-Bernburg) l'acqua era rappresentata col segno WW, che è anche il più antico geroglifico egiziano dell'acqua corrente.[9] E già nel Paleolitico la spirale simboleggiava la fecondità acquatica e lunare; segnata sugli idoli femminili, omologava tutti i centri di vita e di fertilità.[10] Nelle mitologie amerindiane, il segno glittico dell'acqua, rappresentato da un vaso pieno d'acqua nel quale cade una goccia da una nuvola, si trova sempre associato a emblemi lunari.[11] La spirale, la lumaca (emblema lunare), la donna, l'acqua, il pesce, appartengono costituzionalmente allo stesso simbolismo di fecondità, verificabile su tutti i piani cosmici.

[9] Kuhn, postfazione a Hentze, p. 244.
[10] *Ibid.*, p. 248.
[11] Cfr. le riproduzioni di Sahagun, del Codex Nuttal ecc., nel volume di Wiener, *Mayan and Mexican Origins* (Cambridge 1926), pp. 49 sgg., 84 sgg.

Ogni analisi rischia di frantumare e polverizzare in elementi separati quel che, per la coscienza che li ha rappresentati, formava una sola unità, un Cosmo. Lo stesso simbolo indicava o evocava un'intera serie di realtà, che sono separabili e autonome soltanto nell'esperienza profana, «civilizzata», dialetticamente validata. La multivalenza simbolica di un emblema o di una parola appartenente alle lingue arcaiche ci obbliga continuamente a rilevare che, per la coscienza che le forgiò, il mondo si presentava come un tutto organico. In sumero *a* significava «acqua», ma significava parimenti «sperma, concezione, generazione». Nella glittica mesopotamica, per esempio, l'acqua e il pesce sono emblemi di fecondità. Ancor oggi, presso i primitivi, l'acqua si confonde – non sempre nell'esperienza corrente, ma regolarmente nel mito – col seme virile. Nell'isola Wakuta, un mito narra che una fanciulla perdette la verginità per aver lasciato toccare il suo corpo dalla pioggia; e il mito principale dell'isola Trobriand rivela che Bolutukwa, madre dell'eroe Tudava, diventò donna per qualche goccia d'acqua caduta da una stalattite.[12] Gli Indiani Pima del Nuovo Messico hanno un mito simile; una donna bellissima (cioè la Terra-Madre) fu fecondata da una goccia d'acqua caduta da una nuvola.[13]

61. *Cosmogonie acquatiche*

Quantunque separati nel tempo e nello spazio, questi fatti formano un complesso di struttura cosmologica. L'acqua è germinativa, fonte di vita, su tutti i piani dell'esistenza. La mitologia indiana ha reso popolare, attraverso molteplici varianti, il tema delle acque primordiali, sulle quali galleggiava Nārāyaṇa, dal cui ombelico spuntava l'Albero Cosmico. Nella tradizione puraṇica, all'albero viene sostituito il loto, dal quale nasce Brahmā (*abjaja*, «nato dal loto»).[14] L'uno dopo l'altro compaiono gli altri dèi – Varuṇa, Prajāpati, Puruṣa o Brahman (Svayambhu), Nārāyaṇa o Viṣṇu,

[12] Malinowski, *The Sexual Life of Savages in North-Western Melanesia* (London 1935), p. 155.
[13] Russell, *The Pima Indians*, Ann. Rep. Bureau of Ethnology (Washington), 26, 239 sgg. (1908).
[14] Cfr. i riferimenti in Coomaraswamy, *Yakṣas*, II, p. 24.

formule che esprimono il medesimo mito cosmogonico, mentre le acque permangono le stesse. Più tardi questa cosmogonia acquatica diventò un motivo corrente nell'iconografia e nell'arte decorativa: la pianta o l'albero sorgono dalla bocca o dall'ombelico di uno Yakṣa (personificazione della vita feconda), dal petto di un mostro marino (*makara*), da una lumaca o da un «vaso pieno»; mai però direttamente da un simbolo che rappresenti la Terra.[15] Perché, come abbiamo visto, le acque precedono e sostengono ogni creazione, ogni «stabile insediamento», ogni manifestazione cosmica.

Le acque su cui Nārāyaṇa galleggiava in beata spensieratezza simboleggiano lo stato di quiete e di indifferenziazione, la notte cosmica. Perfino Nārāyaṇa dormiva. E dal suo ombelico, cioè da un «centro» (cfr. § 145) prende vita la prima forma cosmica: il loto, l'albero, simbolo dell'ondeggiamento universale, della linfa germinativa ma sonnolenta, della vita da cui non si è ancora staccata la coscienza. La Creazione intera nasce da un ricettacolo e su di esso si appoggia. In altre varianti, Viṣṇu, nella sua terza reincarnazione (un cinghiale gigantesco), scende nelle profondità delle acque primordiali e tira su la Terra dall'abisso.[16] Questo mito, di origine e di struttura oceanica, si è conservato anche nel folklore europeo.

La cosmogonia babilonese conosce anch'essa il caos acquatico, l'Oceano primordiale, *apsū* e *tiamat*; il primo personificava l'oceano d'acqua dolce, sul quale più tardi galleggerà la Terra; *tiamat* è il mare salato e amaro, popolato di mostri. Il poema della creazione, *Enuma Eliš*, comincia:

> Quando in alto i cieli non avevano ancora un nome,
> E in basso la Terra non era chiamata con un nome,
> E il primordiale Apsū, che li generò,
> E Mummu, e Tiamat, madre di loro tutti,
> Confondevano le loro acque in un solo tutto...[17]

La tradizione delle Acque primordiali, donde nacquero i mondi,

[15] *Ibid.*, p. 13.

[16] Taittirīya Brāhmaṇa, I, 1, 3, 5; *Śatapatha Br.*, XIV, I, 2, 11; cfr. *Rāmāyana*, Ayodhya-Kanda, CX, 4; *Mahābhārata*, *Vanā-Prāṇa*, CXLII, 28-62, CCLXXII, 49-55; *Bhāgavata Purāṇa*, III, 13 ecc.

[17] *Enuma Eliš*, I, 1-5, trad. Labat, *Le poème babylonien de la création* (Paris 1935), p. 77.

si trova in un notevole numero di varianti nelle cosmogonie arcaiche e «primitive».[18]

62. *Ilogenie*

Poiché le acque sono la matrice universale, nella quale sussistono tutte le virtualità e prosperano tutti i germi, si comprendono facilmente i miti e le leggende che fanno derivare dalle acque il genere umano o una data razza. Sulla costa meridionale di Giava c'è una *segara anakkan*, un «Mare dei Bambini». Gli Indiani Karaja del Brasile ricordano tuttora i tempi mitici «quando si trovavano ancora nell'acqua». Juan de Torquemada, descrivendo le lustrazioni battesimali dei neonati nel Messico, ci ha conservato qualcuna delle formule con cui si consacrava il bambino alla dea dell'acqua Chalchihuitlycue Chalchiuhtlatonac, considerata sua vera madre.

Prima di immergere il bambino nell'acqua, esclamavano: «Ricevi quest'acqua, poiché la dea Chalchihuitlycue Chalchiuhtlatonac è tua madre. Che questo bagno ti lavi dai peccati dei tuoi genitori...» Quindi, bagnandogli la bocca, il petto e la testa, aggiungevano: «Ricevi, bambino, tua madre Chalchihuitlycue, dea dell'acqua».[19] Gli antichi Careliani, i Moravi, gli Estoni, i Ceremissi e altri popoli ugro-finnici, conoscono una «Madre-Acqua» a cui le donne si rivolgono per avere figli.[20] Le donne tatare sterili s'inginocchiano a pregare presso uno stagno.[21] La melma, *limus*, è il luogo delle ilogenie per eccellenza. I bastardi erano assimilati alla vegetazione dello stagno, e gettati nel fango delle sponde, matrice inesauribile; in senso rituale erano così reintegrati alla vita impura donde erano usciti, simili alle erbe grasse, alle canne dei giunchi palustri. Tacito dice dei Germani: «ignavos et imbelles et corpore infames caeno ac palude, iniecta insuper crate, mergunt».[22] L'acqua è germinativa, la pioggia è fecondante, simile al seme virile. Nel simboli-

[18] Rinviamo il lettore a Dähnhardt, *Natursagen*, I, pp. 1-89, e, per indicazioni bibliografiche supplementari, a Thompson, *Motif-Index*, I, pp. 121 sgg.

[19] Nyberg, *Kind und Erde*, pp. 113 sgg.

[20] Holmberg, *Die Wassergottheiten der finnish-ugrischen Völker*, pp. 120, 126, 138 sgg.

[21] Nyberg, *op. cit.*, p. 59.

[22] *Germania*, 12.

smo erotico-cosmogonico, il Cielo abbraccia e feconda la Terra per mezzo della pioggia. Lo stesso simbolismo si conserva in tutte le ilogenie. La Germania è piena di *Kinderbrunnen*, *Kinderteichen*, *Bubenquellen*.[23] A Oxford, Child's Well è una fonte conosciuta per rendere feconde le donne sterili.[24] Molte credenze di questo genere sono contaminate dal concetto della «Terra-Madre» e dal simbolismo erotico della fontana. Ma sotto queste credenze, come sotto tutti i miti della discendenza dalla Terra, dalla Vegetazione, dalla Pietra, ritroviamo la stessa idea fondamentale: la Vita, cioè la *realtà*, si trova concentrata in una sostanza cosmica dalla quale derivano, per discendenza diretta o partecipazione simbolica, tutte le forme viventi. Gli animali acquatici, specialmente i pesci (che cumulano anche simboli erotici) e i mostri marini, diventano emblemi del sacro, perché si sostituiscono *alla realtà assoluta*, concentrata nelle acque.

63. *L'«Acqua della Vita»*

Simbolo cosmogonico, ricettacolo di tutti i germi, l'acqua diventa la sostanza magica e medicinale per eccellenza; guarisce, ringiovanisce, assicura la vita eterna. Il prototipo dell'acqua è «l'acqua viva», che un'ulteriore speculazione ha talvolta proiettato nelle regioni celesti, come nel caso del *soma* celeste, dello *haoma* bianco in cielo ecc. L'Acqua viva, le fontane di giovinezza, l'Acqua della Vita ecc. sono le formule mitiche di una stessa realtà metafisica e religiosa: nell'acqua risiedono la vita, il vigore e l'eternità. Naturalmente quest'acqua non è facilmente accessibile, né lo è da tutti. È custodita da mostri, si trova in territori difficilmente penetrabili, la possiedono divinità o demoni ecc. La strada per raggiungere la sorgente e conquistare l'«acqua viva» implica una serie di consacrazioni e di «prove», precisamente come la ricerca dell'«Albero della Vita» (§§ 108, 145). Il «fiume senza età» (*vijāra nadī*) si trova accanto all'albero miracoloso della *Kausitakī Upaniṣad*, I, 3; e nell'Apocalisse (22, 1-2) i due simboli stanno uno accanto all'altro: «Mi mostrò poi il fiume e l'acqua della vita, limpida come cristallo,

[23] Dieterich, *Mutter Erde* (3ª ed.), pp. 19, 126.
[24] McKenzie, *Infancy of Medicine*, p. 240.

che sgorga dal trono di Dio e dell'agnello (...) E sulle due sponde del fiume cresce l'albero della vita».[25]

L'«acqua viva» ringiovanisce e dà la vita eterna; qualsiasi acqua, per un processo di partecipazione e degradazione che risulterà più chiaro nel corso di quest'opera, è efficace, feconda o medicinale. Ancora ai nostri giorni, in Cornovaglia, i bambini ammalati sono tuffati tre volte nel pozzo di San Mandron.[26] In Francia esiste un numero notevole di fontane[27] e di fiumi[28] che risanano. Vi sono anche fontane che influiscono favorevolmente sull'amore.[29] All'infuori di queste sorgenti, altre acque hanno un valore nella medicina popolare.[30] In India le malattie sono gettate nell'acqua.[31] Gli Ugrofinni spiegano un certo numero di malattie con la profanazione o l'impurità delle acque correnti.[32] Per chiudere questa rassegna sommaria delle virtù meravigliose possedute dalle acque, ricordiamo l'importanza dell'«*acqua non cominciata*» in moltissimi sortilegi e medicature popolari. L'«acqua non cominciata», quella di un vaso nuovo, che non fu profanata dall'uso quotidiano, concentra in sé le valenze germinative e creatrici dell'Acqua primordiale. Guarisce perché, in un certo senso, ripete la Creazione. Vedremo più avanti che gli atti magici «ripetono» la cosmogonia perché sono proiettati nel tempo mitico della Creazione dei mondi, sono semplice ripetizione dei gesti compiuti allora, *ab origine*. Nel caso della terapia popolare con l'acqua «non cominciata», si cerca la rigenerazione magica dell'ammalato mediante il contatto con la sostanza primordiale; l'acqua assorbe il male, grazie al suo potere di assimilare e disintegrare tutte le forme.

64. *Il simbolismo dell'immersione*

La purificazione per mezzo dell'acqua ha le stesse proprietà; tutto si «scioglie» nell'acqua, ogni «forma» si disintegra, qualsiasi «sto-

[25] Cfr. *Ezechiele*, 47.
[26] McKenzie, *op. cit.*, pp. 238 sgg.
[27] Sébillot, *Folklore*, II, pp. 256-91.
[28] *Ibid.*, pp. 327-87.
[29] *Ibid.*, pp. 230 sgg.
[30] *Ibid.*, pp. 460-66.
[31] Rönnow, *Trita Aptya*, pp. 36 sg.
[32] Manninen, *Die dämonistischen Krankheiten*, pp. 81 sgg.

ria» è abolita; nulla di quanto esisteva prima rimane dopo un'immersione nell'acqua; nessun profilo, nessun «segno», nessun «avvenimento». L'immersione equivale, sul piano umano, alla morte, e sul piano cosmico alla catastrofe (il diluvio) che scioglie periodicamente il mondo nell'Oceano primordiale. Disintegrando ogni forma, abolendo ogni storia, le acque possiedono questa virtù di purificazione, di rigenerazione e di rinascita, perché quel che viene immerso in essa «muore», e, uscendone, è simile a un bambino senza peccati e senza «storia», capace di ricevere una nuova rivelazione e di iniziare una nuova vita «propria». Come dice Ezechiele (36, 25): «Farò sopra di voi un'aspersione di acque pure, e sarete purificati». E il profeta Zaccaria (13, 1) vede nel suo spirito che «in quel tempo una sorgente sgorgherà per la casa di Davide e per gli abitanti di Gerusalemme, per cancellare il loro peccato e la loro impurità».

Le acque purificano e rigenerano perché annullano la «storia», restaurano – sia pure per un momento – l'integrità aurorale. La divinità iranica delle acque, *Ardvī Sūrā Anāhitā*, viene chiamata «la santa che moltiplica i greggi (...), i beni (...), la ricchezza (...), la terra (...), che purifica il seme di tutti gli uomini (...), la matrice di tutte le donne (...), che dà loro il latte di cui hanno bisogno» ecc.[33] Le abluzioni mondano dalla colpa,[34] dalla nefasta presenza dei morti,[35] dalla pazzia,[36] annullando sia i peccati sia i processi di disintegrazione fisica o mentale. Le abluzioni precedevano i principali atti religiosi, preparando l'inserimento dell'uomo nell'economia del sacro. Si facevano abluzioni prima di entrare nei templi[37] e prima dei sacrifici.[38]

Lo stesso meccanismo rituale della rigenerazione per mezzo delle acque spiega l'immersione delle statue delle divinità in uso nel mondo antico. Il rituale del bagno sacro era praticato abitualmente nel culto delle Grandi Dee della fecondità e dell'agricoltura. In questo modo le forze esauste della divinità si reintegravano, garantendo un buon raccolto (la magia dell'immersione provocava la piog-

[33] *Yasna*, 65.
[34] *Eneide*, II, 717-20.
[35] Euripide, *Alcesti*, 96-104.
[36] Fontana di Clitor, d'Arcadia; Vitruvio, *De Architect.*, 8; Saintyves, *Corpus*, 7, 115.
[37] Giustino, I, *Apolog.*, 57, 1.
[38] *Eneide*, IV, 634-40; Macrobio, *Sat.*, III, 1 sgg.

gia) e la moltiplicazione feconda delle sostanze. Il 27 marzo (*hilaria*) si faceva il «bagno» della Madre frigia Cibele. L'immersione della statua avveniva sia in un fiume (a Pessinunte Cibele era immersa nel Gallos) sia in uno stagno (come ad Ancyra, Magnesia ecc.).[39] Il «bagno» di Afrodite era conosciuto a Pafo,[40] e Pausania (II, 10, 4) ci descrive i lutrofori della dea a Sicione. Nel III secolo d.C., Callimaco[41] canta il bagno della dea Atena. Questo rituale era frequente nel culto delle divinità femminili cretesi e fenicie,[42] come presso varie tribù germaniche (Hertha).[43] L'immersione del crocifisso o di statue della Madonna e dei santi, per scongiurare la siccità e ottenere la pioggia, si praticava dai cattolici fin dal XIII secolo, e continuò, malgrado la resistenza del clero, fino al XIX e al XX secolo.[44]

65. *Il Battesimo*

Questo simbolismo antichissimo e universale dell'immersione nell'acqua come mezzo di purificazione e rigenerazione fu accolto dal cristianesimo e arricchito di nuove valenze religiose. Il battesimo di san Giovanni mirava non alla guarigione dalle infermità fisiche, ma alla redenzione dell'anima e al perdono dei peccati. Il Battista predicava «il battesimo di pentimento per la remissione dei peccati»,[45] aggiungendo: «Vi battezzo con acqua, ma colui che è più forte di me vi battezzerà con lo Spirito Santo e col fuoco».[46] Nel cristianesimo il battesimo divenne il principale strumento di rigenerazione spirituale, perché l'immersione nell'acqua battesimale equivale alla sepoltura di Cristo. «Ignorate voi – scrive san Paolo –[47] che noi tutti battezzati in Cristo Gesù siamo stati battezzati nella sua morte?» Simbolicamente l'uomo muore per mezzo dell'immersione, e rinasce purificato, rinnovato, precisa-

[39] Cfr. Graillot, *Le Culte de Cybèle*, pp. 288, 251, nota 4 e *passim*.
[40] *Odissea*, 8, 363-66.
[41] *Himn.*, V, 1-17, 43-54.
[42] Picard, *Ephèse et Claros*, p. 318.
[43] Cfr. Tacito, *Germania*, 40.
[44] Cfr. Saintyves, *op. cit.*, pp. 212 sgg., 215 sgg.
[45] *Luca*, 3, 3.
[46] *Ibid.*, 3, 16.
[47] *Ep. Rom.*, 6, 3.

mente come Cristo risuscitò dal sepolcro. «Noi dunque siamo stati sepolti con lui mediante il battesimo per la morte, affinché, come il Cristo è resuscitato dai morti per la gloria del Padre, noi camminiamo nello stesso modo in una nuova vita. Poiché, se abbiamo partecipato, per imitazione, alla sua morte, parteciperemo egualmente alla sua resurrezione».[48]

Dei tantissimi testi patristici che interpretano il simbolismo del battesimo, ci contenteremo di citarne due almeno: uno si riferisce alle valenze soteriologiche dell'acqua, l'altro al simbolismo battesimale morte-rinascita. Tertulliano[49] fa una lunga apologia delle proprietà eccezionali dell'acqua, elemento cosmogonico santificato fin dall'inizio dalla presenza divina. Poiché l'acqua fu, per prima, «sede dello Spirito divino, che la preferì allora a tutti gli altri elementi (...). Fu all'acqua per prima che venne comandato di produrre gli esseri viventi (...). È l'acqua che per prima produsse quel che ha vita, affinché il nostro stupore finisse quando un giorno avrebbe generato la vita nel battesimo. Nella formazione stessa dell'uomo, Dio fece uso dell'acqua per condurre a compimento l'opera sua. È bensì vero che la terra gli fornì la sostanza, ma la terra sarebbe stata impari all'opera se non fosse stata inumidita e inzuppata nell'acqua (...). Perché ciò che produce la vita della terra non donerebbe la vita del cielo? (...) Ogni acqua naturale acquista dunque, grazie all'antica prerogativa di cui fu onorata alla sua origine, la virtù santificante nel sacramento, purché Dio sia invocato a tal fine. Appena sono pronunciate le parole, lo Spirito Santo scende dai cieli, si ferma sulle acque che santifica con la sua fecondità; le acque così santificate si imbevono a loro volta della virtù santificante (...) Ciò che un tempo guariva i corpi, oggi guarisce l'anima; ciò che dava salute nel tempo procura salvazione nell'eternità (...)»

L'uomo vecchio muore per immersione nell'acqua e dà vita a un essere nuovo, rigenerato. Questo simbolismo è formulato in modo mirabile da san Giovanni Crisostomo[50] che, parlando della multivalenza simbolica del battesimo, scrive: «Rappresenta la morte e la sepoltura, la vita e la resurrezione (...). Quando immergiamo la

[48] *Ibid.*, 6, 4 sgg.
[49] *De bapt.*, III-V.
[50] *Homil. in Joh.*, XXV, 2; Saintyves, *op. cit.*, p. 149.

testa nell'acqua come in un sepolcro, il vecchio uomo è sommerso e sepolto tutto intero; quando usciamo dall'acqua, l'uomo nuovo appare simultaneamente». Tutta la «preistoria del battesimo» perseguiva lo stesso fine: la morte e la resurrezione, benché a livelli religiosi diversi da quelli fissati dal cristianesimo. Qui non si tratta di «influenze» e di «prestiti», perché tali simboli sono archetipali e universali; rivelano la posizione dell'uomo nel cosmo e contemporaneamente valorizzano la sua posizione di fronte alla divinità (alla *realtà* assoluta) e alla storia. Il simbolismo delle Acque è un prodotto dell'intuizione del Cosmo come unità e dell'uomo come modo specifico di esistenza che si realizza esclusivamente per mezzo della «storia».

66. *La sete del morto*

L'uso funebre dell'acqua si spiega con lo stesso complesso che rende valida la sua funzione cosmogonica, magica, e terapeutica; le acque «placano la sete del morto», lo dissolvono, lo rendono solidale con le semenze; le acque uccidono il morto, abolendone in modo definitivo la condizione umana,[51] che l'inferno gli ha lasciato a un livello ridotto, larvale, conservandogli in tal modo intatta la possibilità di soffrire. Nelle diverse concezioni della morte, il defunto non muore mai definitivamente, ma acquista solo un modo elementare di esistenza; è regressione, non estinzione definitiva. In attesa del ritorno nel circuito cosmico (trasmigrazione) o della liberazione definitiva, l'anima del morto *soffre* e questa sofferenza è di solito espressa *dalla sete*.

Il ricco Epulone, dalle fiamme dell'inferno, supplica Abramo:

[51] Questa concezione si è conservata anche nella speculazione filosofica. «È morte per le anime diventare acqua», dice Eraclito (fr. 68). Per questo «l'anima secca è la più saggia e la migliore» (fr. 74). Il timore che l'umidità «sciolga» le anime disincarnate, facendole germogliare e proiettandole di nuovo nel circuito delle forme di vita inferiori, era frequente nella soteriologia greca. Un frammento orfico (Clemente, *Strom.*, VI, 2, 17, 1; Kern, 226), dice che «per l'anima l'acqua è la morte», e Porfirio (*Antr. nymph.*, 10-11) spiega la tendenza delle anime defunte all'umidità col loro desiderio di reincarnazione. La speculazione ulteriore ha svalutato la funzione germinativa delle acque, perché poneva il miglior destino d'oltretomba non nella reintegrazione nel circuito cosmico, ma, al contrario, nell'evasione dal mondo delle forme organiche, verso l'Empireo e le regioni celesti. Onde l'importanza capitale riconosciuta negli itinerari solari alla «siccità».

«Abbi pietà di me, e manda Lazzaro a intingere la punta del suo dito nell'acqua per rinfrescare la mia lingua, perché questa fiamma mi tortura».[52] Una tavoletta orfica (Eleutherne) porta l'iscrizione: «Brucio e mi consumo di sete». Nella cerimonia della Idroforia, si versava acqua ai morti attraverso delle crepe (*chasmata*), e per le Anthesterie, alla vigilia delle piogge di primavera, i Greci credevano che i morti avessero sete.[53] L'idea che le anime dei morti soffrano la sete ha terrorizzato specialmente le popolazioni minacciate da caldo e siccità (Mesopotamia, Anatolia, Siria, Palestina, Egitto), e soprattutto in queste regioni si facevano libagioni per i defunti e si rappresentava la felicità ultraterrena come un refrigerio.[54] Le sofferenze del dopo morte sono state espresse in forma concreta, nello stesso modo in cui si formula ogni esperienza umana e ogni teoria arcaica; la «sete del morto» e le «fiamme» degli inferni asiatici sono sostituiti, nei concetti nordici, da termini che esprimono «diminuzione di temperatura» (freddo, gelo, paludi ghiacciate ecc.).[55]

Ma la sete, non meno del freddo, esprime sofferenza, dramma, agitazione. Il morto non può rimanere continuamente nello stesso stato, che è soltanto una tragica degradazione della sua condizione umana. Le libagioni hanno lo scopo di «placarlo», abolire cioè le sue sofferenze, rigenerare il morto mediante la «dissoluzione» totale nell'acqua. In Egitto il morto è talvolta assimilato a Osiride e, come tale, può sperare in un destino «agricolo»: che il suo corpo germini insieme ai semi. In una stele funebre del British Museum, il morto rivolge questa preghiera a Rā: «Che il suo corpo possa germinare».[56] Ma le libagioni non vanno sempre interpretate in senso «agricolo», il loro fine non è sempre «la germinazione del morto», la sua trasformazione in «seme» e *neophytos* (neofita, «erba nuova»), ma è anzitutto la sua «pacificazione», cioè l'estinzione del residuo di condizione umana che aveva conservato, la sua immersione totale nelle «acque», affinché ottenga una nuova nascita. Il «destino agricolo», che le libagioni funebri talvolta producono, è soltanto una conseguenza della definitiva disintegrazione della condizione umana; è un nuovo modo di manifestarsi, reso possibile dalle virtù dissolventi, ma anche germinative, delle acque.

[52] *Luca*, 16, 24.
[53] Riferimenti in Gernet, *Génie grec*, p. 262; Schuhl, *La Formation de la pensée grecque*, pp. 119, nota 2; 210, nota 2.
[54] Cfr. Parrot, *Le Refrigerium*, *passim*; Eliade, «Zalmoxis», 1, pp. 203 sgg. (1938).
[55] Cfr. Eliade, *Insula lui Euthanasius*, p. 95; «Zalmoxis», 1, p. 205 (1938).
[56] Parrot, *op. cit.*, p. 103, nota 3; Eliade, «Zalmoxis», 1, p. 206 (1938), con riferimenti ulteriori.

67. *Fonti miracolose e oracolari*

Alla multivalenza religiosa dell'acqua corrispondono, nella storia, numerosi culti e riti incentrati intorno alle sorgenti, ai fiumi e ai corsi d'acqua; culti dovuti anzitutto al valore sacro che l'acqua, come elemento cosmogonico, incorpora in sé, ma anche all'epifania locale, alla manifestazione della presenza sacra in un certo corso d'acqua o in una certa fonte. Queste epifanie locali sono indipendenti dalla struttura religiosa sovrapposta. L'acqua cola, è «viva», è agitata; ispira, guarisce, profetizza. In se stessi la fonte e il fiume manifestano la potenza, la vita, la perennità; *sono*, e sono *vivi*. Acquistano così un'autonomia, e il loro culto dura malgrado altre epifanie e altre rivelazioni religiose. Rivelano incessantemente la forza religiosa che è loro propria, partecipando contemporaneamente al prestigio dell'elemento nettuniano.

Il culto delle acque – specialmente quello delle fonti ritenute curative, dei pozzi termali, delle saline ecc. – mostra un'impressionante continuità. Nessuna rivoluzione religiosa ha potuto abolirlo; alimentato dalla devozione popolare, il culto delle acque finì per essere tollerato perfino dal cristianesimo, dopo le inutili persecuzioni medievali. (La reazione cominciò fin dal IV secolo, con san Cirillo di Gerusalemme.[57] Le interdizioni ecclesiastiche si ripeterono senza interruzione, dal secondo Concilio di Arles – 443 o 452 – al Concilio di Treviri nel 1227. Inoltre, un numero notevole di apologie, pastorali e altri testi segnano le tappe della lotta della Chiesa contro il culto delle acque).[58] La continuità cultuale si estende talvolta dall'epoca neolitica ai giorni nostri. Così, presso la fonte termale di Grisy (comune di Saint-Symphorien-de-Marmagne), si sono trovati oggetti votivi neolitici e romani.[59] Simi-

[57] *Catech.*, XIX, 8.
[58] Cfr. Saintyves, *op. cit.*, pp. 163 sgg.
[59] Vaillat, *Le Culte des sources dans la Gaule antique*, pp. 97 sg.

li tracce del culto neolitico (selci spezzati volutamente, in segno di *ex voto*) furono trovate nella fonte detta di Saint-Sauveur (foresta di Compiègne).[60] Sorto nella preistoria, il culto si trasmise ai Galli, poi ai Gallo-Romani, dai quali lo ricevette e lo assimilò il cristianesimo. A Saint Moritz si conservarono, fino a questi ultimi anni, antichi luoghi di culto dell'epoca del bronzo.[61] Nel comune di Bertinoro, in provincia di Forlì, presso un pozzo moderno di acqua cloro-salina si trovano tracce cultuali dell'età del bronzo.[62] In Inghilterra, accanto a tumuli preistorici e monumenti megalitici, troviamo sorgenti ritenute benefiche o miracolose dalle popolazioni.[63] Infine merita di essere ricordato il rituale che si praticava al lago di Saint-Andréol (nei monti Aubrac) descritto da san Gregorio di Tours (544-95). La gente vi andava in calesse e celebrava la festa per tre giorni sulle sponde del lago, portandogli offerte di biancheria, vestiti, lana filata, formaggio, torte ecc. Il quarto giorno scoppiava una violenta tempesta seguita da pioggia (evidentemente si trattava di un rito barbaro per impetrare la pioggia). Il prete Parthenius, dopo aver inutilmente tentato di persuadere i contadini ad abbandonare quelle cerimonie pagane, costruì una chiesa ove la gente finì per deporre le offerte destinate al lago. Tuttavia l'usanza di gettare nelle acque del lago oggetti usati e dolci si conservò fino al XIX secolo; i pellegrini gettavano nel lago, senza capire il senso del loro gesto, camicie e calzoni.[64]

Nella monografia di Pettazzoni sulla religione primitiva della Sardegna, troviamo un ottimo esempio di continuità, malgrado le modifiche, di un complesso religioso nel quale fu successivamente integrato il culto delle acque. I Protosardi veneravano le sorgenti, offrendo sacrifici e costruendovi accanto santuari dedicati a *Sarder Pater*.[65] Presso i templi e le acque avvenivano le ordalie, fenomeno religioso caratteristico dell'intero complesso atlantico-mediterraneo.[66] Tracce di queste ordalie a mezzo dell'acqua sopravvivono fino a oggi nelle credenze e nel folklore sardo. Il culto delle acque si incontra anche nella Sicilia preistorica.[67] A Lilibeo (Marsala) il culto greco della Sibilla si sovrappose a un primitivo culto locale, che aveva per centro una caverna inondata d'acqua; i Protosiculi vi praticavano ordalie o incubazioni profetiche; la Sibilla vi ha dominato e profetato all'epoca della colonizzazione greca; in tempi cristiani vi si perpetua la devozione a san Giovanni Battista, cui fu dedicato nel Cinquecento, nell'antica caverna, un santuario, meta ancor oggi di pellegrinaggi alle acque miracolose.[68]

Gli oracoli sorgono spesso nelle vicinanze di acque. Accanto al tempio di Amphirais, a Oropos, le persone guarite dall'oracolo gettavano una moneta nell'acqua.[69] La Pizia si preparava bevendo acqua della fonte Kassotis. A Colofone il profeta beveva l'acqua di una sacra fonte sita in una grotta.[70] A Claros il sacerdote scendeva nella grotta, beveva l'acqua di una fonte misteriosa (*hausta fontis arcani aqua*) e rispondeva in versi alle domande che gli venivano rivolte col pensiero (*super rebus quas quis mente concepit*).[71] Il potere profetico emana dalle acque, intuizione arcaica che ritroviamo in un'area assai vasta. L'oceano, ad esempio, è chiamato dai Babilonesi «la casa della sapienza». Oannes, il mitico personaggio babilonese, rappresentato metà uomo e metà pesce, sorge dal mare Eritreo e rivela agli uomini la cultura, la scrittura, l'astrologia.[72]

68. *Epifanie acquatiche e divinità delle acque*

Il culto delle acque – fiumi, sorgenti, laghi – esisteva in Grecia prima delle invasioni indoeuropee e prima di ogni valorizzazione mitologica dell'esperienza religiosa. Vestigia di tale culto arcaico si sono conservate fino alla decadenza dell'ellenismo. Pausania (VIII, 38, 3-4) fece ancora in tempo a osservare e descrivere la cerimonia che si svolgeva presso la fonte Hagno, sul fianco

[60] *Ibid.*, p. 99.
[61] Pettazzoni, *La religione primitiva in Sardegna*, p. 102.
[62] *Ibid.*, pp. 102 sg.
[63] *Ibid.*
[64] Cfr. Saintyves, *op. cit.*, pp. 189-95.
[65] Pettazzoni, *op. cit.*, pp. 29 sgg. e 58.
[66] In Lusitania, ancora in epoca romana, si adorava un dio autoctono, Tongoenabiagus, che sembra fosse il dio «del corso d'acqua sul quale si presta giuramento» (Vasconcellos, *Religioes*, II, pp. 239 sgg.).
[67] *Ibid.*, pp. 101 sgg.
[68] *Ibid.*, p. 101.
[69] Pausania, I, 34, 4.
[70] Giamblico, *De Myst.*, III, 11.
[71] Tacito, *Ann.*, II, 54; sull'oracolo di Claros si veda Picard, *op. cit.*, pp. 112 sgg.
[72] Cfr. testi in Jeremias, *Handbuch*, pp. 39 sg.

del monte Lykaios, in Arcadia. Il sacerdote del dio Lykaios vi si recava quando infieriva la siccità; sacrificava, e lasciava cadere nella sorgente un ramo di quercia. Il rito è antichissimo e si inserisce nel complesso «magia della pioggia». Infatti Pausania racconta che, dopo la cerimonia, un leggero soffio, simile a nuvola, si levava dall'acqua, e poco più tardi cominciava a piovere. Qui non si trova nessuna personificazione religiosa; la forza risiede nella sorgente che, messa in moto da un rito specifico, comanda sulla pioggia.

Omero conosceva il culto dei fiumi. Ad esempio i Troiani sacrificavano animali allo Scamandro e gettavano nei suoi flutti cavalli vivi; Peleo sacrifica cinquanta pecore alle sorgenti dello Spercheios. Lo Scamandro aveva i suoi sacerdoti; a Spercheios erano consacrati un recinto e un altare. Si sacrificavano cavalli o buoi a Poseidone e alle divinità marine.[73] Anche altri popoli indoeuropei offrivano sacrifici ai fiumi, per esempio i Cimbri (che sacrificavano al Rodano), i Franchi, i Germani, gli Slavi ecc.[74] Esiodo ricorda[75] i sacrifici celebrati al passaggio dei fiumi (rito che ha molti paralleli etnografici: i Masai dell'Africa occidentale, ogni volta che attraversano un fiume, vi gettano un pugno d'erba; i Baganda dell'Africa centrale portano come offerta chicchi di caffè che gettano in acqua ecc.).[76] Gli dèi fluviali elleni sono talvolta antropomorfi; per esempio lo Scamandro lotta con Achille.[77] Ma di solito sono rappresentati in forma di tori.[78] Il dio fluviale più conosciuto di tutti era Acheloo; Omero lo considera anzi un grande dio, divinità di tutti i fiumi, dei mari e delle sorgenti. Sono note le lotte di Acheloo con Eracle; il suo culto era praticato ad Atene, a Oropos, a Megara e in molte altre città. Il nome fu interpretato in vari modi, ma l'etimologia più probabile sembra sia semplicemente «l'acqua».[79]

È inutile citare tutta la mitologia acquatica dei Greci; è vasta e ha contorni poco precisi. In un continuo fluire appaiono figure mitiche innumerevoli, ripetenti lo stesso motivo: le divinità delle

[73] Cfr. riferimenti e bibliografie in Nilsson, *Geschichte*, I, p. 220, nota 3.
[74] Cfr. Saintyves, *op. cit.*, p. 160.
[75] *Op.*, 737 sgg.
[76] Cfr. Frazer, *Folklore of the Ancient Testament*, II, pp. 417 sgg.
[77] *Iliade*, XXI, 124 sgg.
[78] Riferimenti in Nilsson, *op. cit.*, I, p. 221, 10.
[79] *Ibid.*, p. 222.

acque nascono dalle acque. Alcune di queste figure hanno preso un posto importante nella mitologia o nella leggenda, come ad esempio Teti, ninfa marina, Proteo, Glauco, Nereo, Tritone, divinità nettuniche che rivelano nella loro figura un distacco incompleto dall'acqua, avendo infatti corpi di mostri marini e code di pesce ecc. Queste divinità abitano e regnano nelle profondità marine. Simili all'elemento dal quale si sono staccate parzialmente, e mai in modo definitivo, sono strane e capricciose; fanno il bene e il male con la stessa leggerezza, e più spesso il male, come fa il mare. Più degli altri dèi, vivono oltre il tempo e oltre la storia. Molto vicine all'origine del mondo, solo in qualche caso partecipano al suo destino. La loro vita è forse meno divina di quella degli altri dèi, ma è più *uguale*, e più solidale con l'elemento primordiale che rappresentano.

69. *Le Ninfe*

Chi, fra i Greci, poteva vantarsi di conoscere i nomi di tutte le ninfe? Erano le divinità di tutte le acque correnti, di tutte le sorgenti, di tutte le fonti. Non le ha prodotte l'immaginazione ellenica: erano al loro posto, nelle acque, fin dal principio del mondo; dai Greci ricevettero forse la forma umana e il nome. Sono state create dallo scorrere vivo dell'acqua, dalla sua magia, dalla forza emanata, dal mormorio delle acque. I Greci, al più, le hanno staccate dall'elemento con cui si confondevano. Una volta staccate, personificate, investite di tutti i prestigi acquatici, hanno acquisito una leggenda, sono intervenute nell'epopea, si sono lasciate tentare dalla taumaturgia. Le ninfe sono di solito madri degli eroi locali;[80] divinità secondarie di certi luoghi, gli uomini le conoscono bene e offrono loro culti e sacrifici. Le più celebri sono le sorelle di Teti, le Nereidi, o le Oceanine, come le chiamava Esiodo,[81] ninfe nettuniane per eccellenza. Le altre ninfe sono in maggioranza divinità delle fonti. Ma abitano anche le caverne piene di umidità. La «grotta delle ninfe» era diventata un luogo comune nella letteratura ellenistica, la formula più «letteraria», quindi la più

[80] *Ibid.*, pp. 227 sgg.
[81] *Theog.*, v. 364.

profana, la più lontana dal primitivo senso religioso del complesso Acqua - Caverna cosmica - beatitudine - fecondità - sapienza. Le ninfe, appena personificate, intervengono nella vita umana. Sono divinità della nascita (acqua = fecondità) e *kourotrophoi*, allevano i bambini, insegnano loro a diventare eroi.[82] Quasi tutti gli eroi greci sono stati allevati o dalle ninfe o dai centauri, cioè da esseri sovrumani, che partecipano alle forze della natura e le dominano. L'iniziazione eroica non è mai «familiare»; in generale non è neppure «civica», non avviene entro la città, ma nella foresta e nei boschi.

Per questo, insieme alla venerazione per le ninfe (e per gli altri spiriti della natura), troviamo anche la paura nei loro confronti. Spesso le ninfe rapiscono i bambini; qualche volta li uccidono per invidia. Sulla tomba di una bambina di cinque anni si è trovato scritto: «Bimba amabile, poiché ero graziosa, sono stata rapita dalle Naiadi, non dalla morte».[83] Le ninfe sono poi pericolose in un'altra maniera; a mezzogiorno, al colmo del caldo, turbano lo spirito di chi le vede. Il mezzogiorno è il momento dell'epifania delle ninfe, chi le scorge è in preda a un entusiasmo ninfoleptico; così Tiresia, che vede Pallade e Chariclō, o Atteone che sorprende Artemide con le sue ninfe. Per questo si raccomandava di non accostarsi, sul mezzogiorno, alle fontane, alle sorgenti, ai corsi d'acqua o all'ombra di certi alberi. Una superstizione più tarda parla della follia vaticinante che colpisce chi scorge una forma uscire dalle acque: *speciem quamdam e fonte, id est effigiem Nymphae*.[84] In tutte queste credenze persiste la virtù profetica delle acque, malgrado le inevitabili contaminazioni e affabulazioni. Ma persiste soprattutto il sentimento ambivalente di paura e di attrazione verso le acque, che insieme disintegrano (il «fascino» delle ninfe porta alla pazzia, all'abolizione della personalità) e germinano, che uccidono e che facilitano la nascita.

70. *Poseidone, Aegir ecc.*

Al disopra di Acheloo, di Teti e di tutte le altre divinità acquatiche secondarie stava Poseidone. Il mare in tempesta perde i suoi

[82] Cfr. per esempio Euripide, *Helen.*, 624 sgg.
[83] CIG 6291, cit. da Jeanmaire, *Couroï et Courètes*, p. 295.
[84] Festo cit. da Caillois, *Les Démons du midi*, «Rev. Hist. Rel.», 116, 77 (1937).

caratteri femminili di tentazione ondeggiante e di sonnolenta beatitudine, e la sua personificazione mitica acquista un accentuato profilo maschile. Nella divisione del Cosmo tra i figli di Kronos, Poseidone ottenne il dominio dell'oceano. Omero lo conosce come dio dei mari; il suo palazzo sta in fondo all'Oceano e ha per simbolo il tridente (in origine, i denti dei mostri marini). Se Persson ha letto bene Poseidāfonos nell'iscrizione micenea di Asime, il nome del dio si può seguire fino all'epoca micenea.[85] Poseidone è anche dio dei terremoti, che i Greci spiegavano con l'erosione delle acque. Le onde scatenate, che si spezzano rumorosamente sulla costa, ricordano le scosse sismiche. Secondo la natura oceanica, Poseidone è selvatico, scontento e perfido. Il suo profilo mitico non raggiunge un carattere morale; è troppo vicino alla matrice nettuniana per conoscere una legge diversa dalla propria modalità. Poseidone rivela una certa condizione cosmica: le Acque precedono la Creazione e ritmicamente la riassorbono; la perfetta autonomia dell'elemento nettuniano, indifferente di fronte agli dèi, agli uomini e alla storia, cullantesi nella propria fluidità, e insieme inconsapevole dei germi che reca in sé e delle «forme» che virtualmente possiede e che di fatto periodicamente dissolve.

Nella mitologia scandinava, Aegir (*eagor*, «il mare») personifica l'oceano sconfinato. Sua moglie è la perfida Rān (*raena*, «saccheggiare») che trascina la sua rete sull'intera estensione del mare, attirando tutto quel che incontra verso la sua dimora sottomarina. Gli annegati vanno da Rān, gli uomini gettati in mare sono a lei sacrificati. Aegir e Rān hanno nove figlie; ciascuna rappresenta un aspetto dell'oceano o un momento dell'epifania marina: Kolga (mare scatenato), Bylgga (mare calmo), Dufa (la tuffatrice), Hrafn (la spoliatrice), Drafn (onde che afferrano e trascinano) ecc. In fondo all'oceano sorge lo stupendo palazzo di Aegir, dove talvolta si radunano tutti gli dèi. Ivi, ad esempio, avviene il famoso banchetto intorno all'enorme caldaio rubato da Thórr al gigante Hymir (anche questo un genio oceanico), caldaio miracoloso nel quale la birra si preparava e si rimescolava da sé; a quel banchetto si presentò Loki per turbare la buona armonia degli dèi,[86] calunnian-

[85] Nilsson, *op. cit.*, I, p. 416.
[86] Cfr. *Lokasenna*.

doli tutti, insieme alle loro divine spose, e finì poi nel supplizio, legato a una roccia in fondo al mare.

Il miracoloso caldaio di Hymir ha corrispondenze nelle altre mitologie indo-ariane.[87] Serve a preparare l'ambrosia, bevanda divina. Quel che interessa in questo capitolo è un particolare rivelatore, e cioè che i caldai mitici e magici della tradizione celtica sono stati trovati in fondo all'oceano o ai laghi.[88] Il caldaio miracoloso della tradizione irlandese, *Murias*, prende il nome da *muir*, «mare». La forza magica sta nell'acqua; i caldai, le pentole, i calici sono i veicoli della forza magica, spesso simboleggiata da un liquido divino, ambrosia o «acqua viva»; conferiscono l'immortalità o la giovinezza eterna, trasformano chi li possiede in eroe o dio ecc.

71. *Animali ed emblemi acquatici*

I dragoni, i delfini, i serpenti, le conchiglie, i pesci ecc. sono emblemi dell'acqua; nascosti nelle profondità dell'oceano, possiedono infusa la forza sacra dell'abisso; dormendo nei laghi, o attraversando i fiumi, distribuiscono la pioggia, l'umidità, le inondazioni, e regolano così la fecondità nel mondo. I dragoni abitano nelle nuvole e nei laghi, sono padroni del fulmine, scatenano le acque uraniche, fecondando i campi e le donne. Avremo occasione di tornare sul polisimbolismo del drago, del serpente, delle conchiglie ecc.; in questo paragrafo dobbiamo limitarci a decifrare la funzione del dragone nelle civiltà cinese e del Sud-Est asiatico. Il dragone e il serpente[89] sono, secondo Chuang Tse, il simbolo della vita ritmica,[90] perché il dragone rappresenta lo spirito delle acque, che con la loro armoniosa ondulazione nutrono la vita e rendono possibile la civiltà. Il dragone Ying raccoglie le acque e dirige le piogge, essendo egli stesso il principio dell'umidità.[91] «Quando imperversa la siccità, si fabbrica un'immagine del dragone Ying, e allora comincia a piovere».[92]

[87] Cfr. Dumézil, *Le Festin d'immortalité*.
[88] Brown cit., da Krappe, *La Genèse des mythes*, p. 209.
[89] I Cinesi non hanno mai distinto chiaramente il serpente dall'animale mitico (cfr. Granet, *Danses et légendes*, II, p. 554).
[90] Id., *La Pensée chinoise*, p. 135.
[91] Id., *Danses*, I, pp. 353-56, nota.
[92] *Ibid.*, p. 361; cfr. Frazer, *The Magic Art and the Evolution of Kings*, I, p. 297, a proposito dei rituali cinesi per ottenere la pioggia con una figura di dragone.

L'associazione dragone-fulmine-fecondità è frequente nei testi cinesi arcaici.[93] «La bestia del tuono ha il corpo di dragone e la testa umana».[94] Una fanciulla è ingravidata dalla saliva di un dragone.[95] Fu-hi, uno dei fondatori della civiltà cinese, nacque in uno stagno celebre per i suoi dragoni.[96] «Il padre (di Kao-tsu) si chiamava T'ai-kong, sua madre si chiamava la venerabile Liu. Qualche tempo prima, la venerabile Liu, riposando sulla sponda di un grande stagno, sognò di incontrare un dio; in quello stesso momento, si ebbero tuoni, lampi e una profonda oscurità; T'ai-kong accorse e vide un dragone squamato sopra sua moglie. In seguito a questo fatto restò incinta e diede poi alla luce Kao-tsu».[97]

In Cina il dragone, emblema urano-acquatico, si trova in continua relazione con l'Imperatore, rappresentante dei ritmi cosmici e distributore della fecondità sulla terra. Quando i ritmi sono perduti, quando la vita cosmica o sociale si disgrega, l'Imperatore conosce il modo di rigenerare la sua forza creatrice e di ristabilire l'ordine. Un re della dinastia Hia, per garantire lo sviluppo del suo regno, mangiò dei dragoni.[98] Quindi i dragoni, custodi dei ritmi, comparivano sempre quando la forza che autorizzava la dinastia Hia a regnare era in decadenza o in via di rigenerazione.[99] Quando moriva (ma talvolta anche da vivo), l'Imperatore tornava in cielo; così ad esempio Huang-ti, il Sovrano Giallo, fu rapito in cielo da un dragone barbuto, insieme alle sue mogli e ai suoi consiglieri, settanta persone in tutto.[100]

Nella mitologia cinese di struttura continentale, il dragone, emblema delle acque, è investito sempre più fortemente di virtù celesti. La fertilità acquatica si concentra nelle nuvole, in una regione superiore. Ma il complesso fecondità-acqua-regalità (o santità) si è conservato meglio nelle mitologie dell'Asia sud-orientale, nelle quali l'Oceano è fondamento di ogni realtà e distributore di

[93] Cfr. Granet, *Danses*, I, pp. 344-50; II, p. 555; Karlgren, *Some Fecundity Symbols*, p. 37 e *passim*.
[94] Granet, *Danses*, II, p. 510.
[95] Karlgren, *op. cit.*, p. 37.
[96] Chavannes, *Mémoires de Sse-Ma-Tsien*, I, pp. 3 sgg.
[97] *Ibid.*, II, p. 325.
[98] Granet, *Civilisation chinoise*, p. 206.
[99] *Ibid.*
[100] Chavannes, *op. cit.*, III, parte II, pp. 488 sg.

tutte le forze. J. Przyluski ha analizzato numerose leggende e racconti dell'Asia australe e dell'Indonesia, che hanno tutti in comune un particolare: il protagonista deve la sua condizione straordinaria (di «re» o di «santo») al fatto che è figlio di un animale acquatico. Nell'Annam, il primo re mitico porta il titolo di *long quān*, «il re dragone». In Indonesia, come attesta Chao-Jou-Kua, i re di San-fo-ts'i portavano il titolo di *long tsin*, «spirito, sperma di *nāga*».[101] Nāgī è uno spirito acquatico femminile che occupa, nelle regioni austro-asiatiche, il posto tenuto dal dragone in Cina. Sotto la sua forma marina o in aspetto di «principessa che odora di pesce», Nāgī si unisce con un brahmano e fonda una dinastia (redazione indonesiana, Champa, Pegu, Siam ecc.) Secondo una leggenda palaung, la *nāgī* Thusandi amò il principe Thuriya, figlio del Sole;[102] dalla loro unione nacquero tre figli: uno divenne imperatore della Cina, un altro re dei Palaung e il terzo re a Pagan. Secondo *Sedjarat Malayou*, il re Suran discese in fondo all'Oceano in una cassa di vetro e, ben ricevuto dagli abitanti, sposò la figlia del re e ne ebbe tre figli; il primo diventò re di Palembang.

Nell'India del Sud si crede che uno degli antenati della dinastia Pallava sposò una Nāgī e ne ebbe le insegne della regalità. Il motivo della *nāgī* compare nelle leggende buddhiste e si ritrova perfino nell'India del Nord, a Uddyana e nel Kashmīr. Anche i re del Chota Nāgpur discendono da un *nāga* (spirito di serpente) di nome Puṇḍarika; si dice che questo avesse l'alito fetido, particolare che ricorda «la principessa che odorava di pesce». Secondo una tradizione conservata nell'India del Sud, il saggio Agastya nacque insieme a Vasiṣṭa in un vaso d'acqua, dall'unione degli dèi Mithra e Varuṇa con l'*apsara* Urvaṣī. Per questo è chiamato *Kumbhasambhava* (nato da Kumbhamātā, la dea-vaso) e *pitābdhi* («mangiatore dell'oceano»). Agastya sposò la figlia dell'Oceano.[103] D'altra parte la *Devyupaniṣad* racconta che gli dèi domandarono alla Grande Dea (*devī*) chi fosse e donde venisse; essa rispose fra l'altro: «Il luogo dove sono nata è nell'acqua, all'interno dell'Oceano; chi lo conosce ottiene la dimora di Devī». La dea fu inizio e matrice di tutte le cose: «Sono stata io, in principio, a creare il padre di questo mondo».[104]

Tutte queste tradizioni pongono in luce il valore sacro e la funzione consacratrice delle acque. La sovranità, come la santità, è distribuita dai geni marini; la forza magico-religiosa sta in fondo all'Oceano e viene trasmessa agli eroi[105] da esseri mitici femminili (*nāgī*, «principessa che odora di pesce» ecc.). I geni-serpenti non dimorano sempre nei mari e negli oceani, ma anche nei laghi, negli stagni, nei pozzi, nelle sorgenti. Il culto dei serpenti e dei geni di serpenti, in India e altrove, si conserva in tutti i complessi in cui si trova questo legame magico-religioso con le acque.[106] Un serpente o un genio-serpente si trova sempre in vicinanza delle acque, o le controlla; sono geni protettori delle fonti della vita, dell'immortalità, della santità, e anche di tutti gli emblemi legati alla vita, alla fecondità, all'eroismo, all'immortalità e ai «tesori».

72. *Simbolismo del diluvio*

Le tradizioni sui diluvi sono quasi tutte legate all'idea di riassorbimento dell'umanità nell'acqua e di instaurazione di un'era nuova, con una nuova umanità. Tradiscono una concezione ciclica del cosmo e della storia: un'epoca è annullata dalla catastrofe, e comincia un'era nuova, dominata da «uomini nuovi». Questa concezione ciclica è confermata anche dalla convergenza dei miti lunari con i temi di inondazione e di diluvio, poiché la Luna è per eccellenza il simbolo del divenire ritmico, della morte e della resurrezione. Le fasi lunari, come dirigono le cerimonie di iniziazione – in cui il neofita «muore» per «rivivere» – così si trovano stret-

[101] Cfr. Przyluski, *La Princesse à l'odeur de poisson*, p. 276.

[102] Si noti la polarità serpente (pesce, mostro marino, simbolo delle acque, dell'oscurità, del non-manifestato) - Sole («Figlio del sole» o brahmano ecc., simbolo del manifestato); polarità abolita dalle mitiche nozze che fondano una dinastia, cioè aprono una nuova epoca storica. La fusione dei princìpi contrari si incontra ogni volta che si tenta di «formulare» la divinità (cfr. Eliade, *Mitul Reintegrarii*, p. 52). Nei miti indonesiani e sud-est-asiatici cui si allude qui sopra, questa *coincidentia oppositorum* significa la fine di un ciclo, mediante la regressione all'unità primordiale, seguita dall'inaugurazione di una «dinastia», cioè di un nuovo ciclo storico.

[103] Oppert, *Original Inhabitants*, pp. 24, 67 sg.

[104] Testo in Oppert, *op. cit.*, pp. 425 sg.; cfr. Eliade *Yoga*, pp. 292 sgg.

[105] Saremmo forse in diritto di spiegare con la stessa formula la nascita degli eroi greci da ninfe e naiadi, divinità acquatiche? Achille è figlio di Teti, ninfa marina. Si noti che gli eroi locali discendono spesso da naiadi, così Ifizione, Sotnio ecc. L'eroe locale è spesso la sopravvivenza di un culto arcaico pre-indoeuropeo; era «il padrone del luogo».

[106] Cfr. per es. Vogel, *Serpent Worship*, *passim*.

tamente legate con le inondazioni e col diluvio, che annientano la vecchia umanità e preparano la comparsa di un'umanità nuova. Nelle mitologie relative al Pacifico, i clan abitualmente hanno origine da un animale mitico lunare, scampato a una catastrofe acquatica.[107] L'antenato dei clan è un naufrago fortunato, o il discendente dell'animale lunare che ha dato origine all'inondazione.

Non dobbiamo insistere in questo capitolo sulla concezione ciclica del riassorbimento nelle acque e della manifestazione periodica, concezione che è alla base di tutte le apocalissi e dei miti geografici (Atlantide ecc.). Vogliamo piuttosto rilevare l'universalità e la coerenza dei temi mitici nettuniani. Le Acque precedettero ogni creazione e periodicamente reintegrano la creazione, per rifonderla in sé, «purificarla», arricchendola contemporaneamente di nuove latenze, rigenerandola. L'umanità periodicamente scompare nel diluvio o nell'inondazione, per i suoi «peccati» (i miti delle coste del Pacifico parlano per lo più di mancanze rituali). Mai perisce definitivamente, ma riappare sotto forma nuova, riprendendo il medesimo destino, aspettando il ritorno della medesima catastrofe, che la riassorbirà nelle acque.

Non so se possiamo parlare di una concezione pessimistica della vita. È piuttosto una visione rassegnata, imposta dall'intuizione stessa del complesso Acqua-Luna-Divenire. Il mito del diluvio, con tutto quel che implica, rivela come la vita possa essere valorizzata da una «coscienza» diversa da quella umana; «vista» dal livello nettuniano, la vita umana appare cosa fragile che deve essere periodicamente riassorbita, perché è destino di tutte le forme dissolversi allo scopo di poter nuovamente apparire. Se le «forme» non fossero rigenerate per mezzo del riassorbimento periodico nelle acque, si sgretolerebbero, esaurirebbero le loro possibilità creatrici e si spegnerebbero definitivamente. Le «cattiverie», i «peccati» finirebbero per sfigurare l'umanità, che, vuotata di germi e di forze creatrici, languirebbe, decrepita e sterile. Invece di una lenta regressione verso forme subumane, il diluvio porta il riassorbimento istantaneo nelle Acque, dove i «peccati» vengono purificati, e donde nascerà la nuova umanità rigenerata.

[107] Hentze, *Mythes et symboles lunaires*, pp. 14, 24 e *passim*.

73. *Sintesi*

Tutte le valenze metafisiche e religiose delle Acque formano così un complesso di perfetta coerenza. Alla cosmogonia acquatica corrispondono – a livello antropologico – le ilogenie, la credenza che il genere umano sia nato dalle acque. Al diluvio o allo sprofondare dei continenti nelle acque (tipo Atlantide) – fenomeno cosmico che si ripete per necessità ciclica – corrisponde, a livello umano, la «seconda morte» dell'anima (libagioni funebri, «umidità» e *leimon* dell'inferno ecc.) o la morte rituale, iniziatica, per mezzo del battesimo. Ma, tanto a livello cosmologico quanto antropologico, l'immersione nelle acque non equivale a una estinzione definitiva, è soltanto reintegrazione passeggera nell'indistinto, a cui succede una nuova creazione, nuova vita o uomo nuovo, a seconda che ci troviamo di fronte a un momento cosmico, biologico o soteriologico. Dal punto di vista della struttura, il «diluvio» è paragonabile al «battesimo», e la libagione funebre o l'entusiasmo ninfoleptico alle lustrazioni dei neonati o ai bagni rituali primaverili, che conferiscono salute e fecondità.

Quale che sia il complesso religioso nel quale appaiono, la funzione delle acque si manifesta sempre la stessa: disintegrano, abboliscono le forme, «lavano i peccati», purificando e insieme rigenerando. Il destino delle acque è di precedere la Creazione e di riassorbirla, poiché le acque non possono mai superare la propria modalità, vale a dire che non possono manifestarsi in *forme*. Le acque non sono capaci di andar oltre la condizione del virtuale, dei germi e delle latenze. Tutto quel che è *forma* si manifesta al disopra delle Acque, staccandosi da esse. In compenso ogni «forma», appena staccata dalle Acque, cessando di essere virtuale, cade sotto l'imperio del tempo e della vita; riceve limiti, conosce la storia, partecipa al divenire universale, si corrompe e finisce per vuotarsi della propria sostanza, se non si rigenera con immersioni periodiche nelle acque, se non ripete il «diluvio» seguito dalla «cosmogonia». Le lustrazioni e le purificazioni rituali con acqua hanno lo scopo di attualizzare in modo folgorante «quel tempo», *in illo tempore*, quando avvenne la creazione; sono la ripetizione simbolica

della nascita dei mondi o dell'«uomo nuovo». Ogni contatto con l'acqua, se è praticato con intenzione religiosa, riassume i due momenti fondamentali del ritmo cosmico: la reintegrazione nelle Acque, e la Creazione.

6.

Le Pietre sacre: epifanie, segni e forme

74. *Cratofanie litiche*

Per la coscienza religiosa del primitivo, la durezza, la ruvidità e la permanenza della materia sono una ierofania. Non v'è nulla di più immediato e di più autonomo nella pienezza della sua forza, e non v'è nulla di più nobile e di più terrificante della roccia maestosa, del blocco di granito audacemente eretto. *Innanzitutto, la pietra è.* Rimane sempre se stessa e perdura; cosa più importante di tutte, *colpisce*. Ancor prima di afferrarla per colpire, l'uomo urta contro la pietra, non necessariamente col corpo, ma per lo meno con lo sguardo. In questo modo ne constata la durezza, la ruvidità e la potenza. La roccia gli rivela qualche cosa che trascende la precarietà della sua condizione umana: un modo di essere assoluto. La sua resistenza, la sua inerzia, le sue proporzioni, come i suoi strani contorni, non sono umani: attestano una presenza che abbaglia, atterrisce e minaccia. Nella sua grandezza e nella sua durezza, nella sua forma o nel suo colore, l'uomo incontra una realtà e una forza appartenenti a un mondo *diverso* da quel mondo profano di cui fa parte.

Non saprei dire se gli uomini hanno mai adorato le pietre in quanto tali. La devozione del primitivo si riferisce sempre, in ogni caso, a qualche cosa di diverso, che la pietra incorpora ed esprime. Una roccia, un ciottolo sono oggetto di rispettosa devozione perché rappresentano o imitano *qualche cosa*, perché vengono da *qualche posto*. Il loro valore sacro è dovuto esclusivamente a questi *qualche cosa* e *qualche posto*, mai alla loro stessa esistenza. Gli

uomini hanno adorato le pietre soltanto nella misura in cui rappresentavano *una cosa diversa* da esse. Le hanno adorate o se ne sono serviti come strumenti di azione spirituale, come centri di energia destinati alla difesa propria o a quella dei loro morti. E ciò avveniva, è bene dirlo subito, perché le pietre con incidenza cultuale erano in maggioranza utilizzate come *strumenti*: servivano a ottenere qualche cosa, ad assicurarne il possesso. La loro funzione era magica più che religiosa. Fornite di certe virtù sacre dovute all'origine o alla forma, erano non *adorate* ma *utilizzate*.

Così l'americanista J. Imbelloni, studiando l'area di diffusione della parola oceano-americana *toki* (area che si estende dal limite orientale della Melanesia fino all'interno delle due Americhe), ha rilevato i seguenti significati: *a*) arma da combattimento di pietra, ascia; per estensione, ogni strumento di pietra; *b*) insegna di dignità, simbolo del potere; *c*) persona che detiene o esercita il potere, per eredità o investitura; *d*) oggetto rituale.[1] I «guardiani delle sepolture» eneolitici erano collocati accanto ai depositi mortuari, per garantire la loro inviolabilità.[2] Sembra che i menhir avessero una funzione analoga: quello del Mas d'Azais era piantato verticalmente sopra un deposito mortuario.[3] Il masso proteggeva contro animali e ladri, ma specialmente contro la «morte», poiché, come la pietra è incorruttibile, così l'anima del defunto doveva durare indefinitamente, senza disperdersi (l'eventuale simbolismo fallico delle pietre preistoriche conferma questo significato, perché il fallo è simbolo dell'esistenza, della forza, della durata).

75. *Megaliti funerari*

Presso i Gond, una delle tribù dravidiche penetrate più profondamente nell'interno dell'India centrale, esiste quest'usanza: il figlio o l'erede del morto deve deporre accanto alla tomba, quattro giorni dopo la sepoltura, una roccia enorme, che raggiunge qualche volta i tre metri d'altezza. Il trasporto di questa pietra, spesso da una distanza notevole, costa spesa e fatiche; per questo, molto

[1] Imbelloni, *Les noms des haches lithiques*, p. 333.
[2] Octobon, *Statues-menhirs*, p. 562.
[3] *Ibid.*

spesso, la costruzione del monumento viene rimandata per un certo periodo, e in qualche caso mai completata.[4] L'antropologo inglese Hutton crede che questi monumenti funebri megalitici, frequenti fra le tribù non civilizzate dell'India, abbiano lo scopo di «fissare» l'anima del morto e di fornirle un alloggio provvisorio che la conservi nelle vicinanze dei vivi e, pur consentendole di influire sulla fertilità dei campi con le forze che la sua natura spirituale le conferisce, le impedisca di andare vagando e di esser pericolosa. Questa interpretazione è confermata dalle recenti ricerche di W. Koppers sulle tribù più arcaiche dell'India centrale, i Bhil, i Korku, i Muṇḍa e i Gond. Prescindendo dai risultati ottenuti da Koppers[5] sulla storia dei monumenti litici dell'India centrale, bisogna tenere presente: *a*) che tutti questi monumenti si riferiscono al culto dei morti e mirano a placare l'anima del defunto; *b*) che dal punto di vista morfologico si possono paragonare ai megaliti e ai menhir preistorici europei; *c*) che non stanno sopra le tombe, e neppure accanto, ma a notevole distanza; *d*) che nondimeno, nei casi di morte violenta (fulmine, serpente, tigre), il monumento è costruito sul luogo stesso dell'incidente.[6]

L'ultimo caso rivela il significato originario dei monumenti funerari litici, perché la morte violenta proietta un'anima agitata e ostile, piena di rancore. Si ritiene che, quando la vita è interrotta improvvisamente, l'anima del morto tenda a continuare il periodo di vita, che normalmente gli sarebbe spettato, presso la collettività dalla quale fu staccato. Presso i Gond, ad esempio, si ammucchiano sassi nel punto in cui qualcuno è stato ucciso dal fulmine, dalla tigre o da un serpente;[7] ogni passante aggiunge una pietra al mucchio,

[4] Schoobert, *The Aboriginal Tribes of the Central Provinces*, in *Census of India*, 1931, I (III, b), p. 85; Grigson, *The Maria Gonds of Bastar* (London 1938), pp. 274 sgg.
[5] Questi risultati sono piuttosto importanti, perché l'usanza di erigere monumenti funerari non sembra tradizione autoctona dei Bhil, la popolazione più arcaica dell'India centrale (p. 156), ma dovuta all'influenza dei popoli megalitici, come i Dravidi e i Muṇḍa (cfr. Koppers, *Monuments to the Dead of the Bhils*, p. 196). Dato che non furono popoli megalitici né gli Arya né gli artefici della civiltà preistorica dell'Indo (III millennio a. C.), rimane aperto il problema dell'origine della tradizione megalitica in India. È forse dovuta a influenze sud-asiatiche, austro-asiatiche, o dobbiamo spiegarla con relazioni storiche, genetiche (forse indirette) con la cultura megalitica della preistoria europea?
[6] Koppers, *op. cit.*, pp. 134, 151, 188 sg., 197.
[7] *Ibid.*, p. 188.

per il riposo del morto (questa usanza sopravvive ancora ai nostri giorni in alcune regioni dell'Europa, per esempio in Francia: cfr. § 76). Infine, in certe regioni (presso i Gond dravidici) la consacrazione dei monumenti funerari è accompagnata da riti erotici, che si trovano sempre nelle commemorazioni dei morti in società agrarie. Presso i Bhil si erigono monumenti soltanto ai defunti per morte violenta, o ai capi, ai maghi, ai guerrieri, per il riposo delle anime dei «forti», in breve per quelli che in vita rappresentavano la «forza» o che l'hanno ottenuta per contagio dalla loro «morte violenta».

La pietra funebre diventa così un mezzo di protezione della vita contro la morte. L'anima «abita» la pietra, come in altre civiltà abita la tomba, considerata, per ragioni simili, la «casa del morto». I megaliti funerari proteggono i vivi da eventuali atti nocivi del morto: la morte, essendo uno stato di aspettativa, permette di esercitare influenze buone o malefiche. «Fissata» in una pietra, l'anima è costretta ad agire unicamente in senso positivo, a favore della fertilità. Per questo, in molte aree culturali, le pietre, ritenute abitazioni degli «antenati», sono mezzo di fecondazione dei campi e delle donne. Le tribù neolitiche del Sudan assimilano le «pietre della pioggia» agli antenati che sapevano portare la pioggia.[8] Nelle isole del Pacifico (Nuova Caledonia, Malekula, Atchin ecc.) certe rocce rappresentano o incarnano gli dèi, gli antenati e gli eroi «civilizzatori»;[9] secondo J. Layard, la parte centrale di ogni altare in queste regioni del Pacifico è un monolito accompagnato da un dolmen di proporzioni minori, che rappresenta gli antenati.[10]

Leenhardt scrive[11] che «le pietre sono lo spirito pietrificato degli antenati». La formula è bella, ma non si deve prendere alla lettera. Non si tratta di spirito pietrificato, ma di rappresentazione concreta, di un'«abitazione» provvisoria o simbolica dello spirito. Del resto lo stesso Leenhardt confessa:[12] «che si tratti di spirito, dio, totem del clan, tutti questi concetti hanno in realtà una rappresentazione concreta, che è la pietra». I Khasi dell'Assam credono che la Grande Madre del clan sia rappresentata dai dolmen (*maw-kynthei*, «i Massi femmina»), e che il Grande Padre sia presente nei menhir (*maw-shynrang*, «i Massi maschi»).[13] In altre aree culturali i menhir incarnano addirittura la divinità suprema (uranica). Abbiamo già visto (cfr. § 16) che in molte tribù africane il culto del dio supremo del Cielo comprende menhir (a cui si fanno sacrifici) e altre pietre sacre.

[8] Seligman, *Pagan Tribes of the Nilotic Sudan* (London), p. 24.
[9] Williamson, *The Social and Political Systems of Central Polynesia*, II, pp. 242 sgg.
[10] Layard, *The Journey of the Dead*, in *Essays presented to Seligman* (London 1934), pp. 116 sgg. e *passim*.
[11] *Leenhardt, Notes d'éthnologie néocalédonienne*, p. 183.
[12] *Ibid.*, p. 241.

76. *Pietre fecondatrici*

Di conseguenza, il culto non è rivolto alla pietra in quanto sostanza materiale, bensì allo spirito che l'anima, al simbolo che la consacra. La pietra, la roccia, il monolito, il dolmen, il menhir ecc. *diventano* sacri grazie alla forza spirituale di cui portano il segno. Dato che ci troviamo nello spazio culturale dell'«antenato», del morto «fissato» nella pietra per diventare strumento di difesa e di accrescimento della vita, aggiungiamo ancora qualche esempio. In India, gli sposi si rivolgono ai megaliti per avere figli.[14] Le donne sterili di Salem (India meridionale) credono che nei dolmen abitino gli antenati capaci di fecondarle, e per questo si strofinano contro la pietra dopo aver deposto offerte (fiori, sandalo e riso cotto).[15] Le tribù dell'Australia centrale hanno concezioni simili. Spencer e Gillen citano il caso di una grande roccia chiamata Erathipa, che ha un'apertura laterale da cui le anime dei bambini, rinchiuse nella roccia, spiano il passaggio delle donne, per poter rinascere in loro. Quando le donne che non vogliono figli si trovano nelle vicinanze della roccia, si fingono vecchie e camminano appoggiate al bastone, gridando: «Non venire da me, sono vecchia!»[16] Le donne sterili della tribù Maidu (California settentrionale) toccano una roccia che somiglia a una donna gravida.[17] Nell'isola di Kai (Sud-Ovest della Nuova Guinea) la donna che desidera figli unge di grasso una pietra. La stessa usanza la ritroviamo

[13] Cfr. Pettazzoni, *Dio*, I, p. 10.
[14] Hutton, in *Census* cit., I, p. 88.
[15] Cfr. Boulnois, *Le caducée et la symbolique dravidienne indo-méditerranéenne*, p. 12.
[16] Spencer e Gillen, *The Native Tribes of Central Australia*, p. 337.
[17] Hartland, *Primitive Paternity*, I, pp. 124 sgg.

nel Madagascar.[18] È interessante notare che le stesse «pietre fecondatrici» sono unte d'olio anche dai commercianti, perché i loro affari prosperino. In India c'è la credenza che certe pietre sono nate e si riproducono da sé (*svayambhū* = «autogenesi»); per questo sono ricercate e venerate dalle donne sterili, che recano loro offerte.[19] In certe regioni d'Europa e del mondo, gli sposi novelli camminano sopra una pietra perché la loro unione sia feconda.[20] I Samoiedi pregano davanti a una pietra di forma strana, che si chiama *pyl-paja* («la donna-pietra») e gli fanno offerte di oro.[21]

L'idea implicita in tutti questi riti è che certe pietre possono fecondare le donne sterili, sia grazie allo spirito dell'antenato che vi abita, sia in virtù della loro forma («donna gravida», «donna di pietra») o della loro origine (*svayambhū*, «autogenesi»). Ma la «teoria» che diede origine a queste pratiche o le giustificò, non sempre si è conservata nella coscienza di chi ancora continua a osservarle. Talvolta la «teoria» originaria è stata sostituita o modificata da una teoria diversa; qualche volta è completamente caduta in dimenticanza, in seguito a qualche rivoluzione religiosa. Ricordiamo qualche esempio di quest'ultimo caso. Deboli vestigia di un culto dei megaliti, rocce o dolmen, sopravvivenza delle pratiche di «fecondazione» per contatto con pietre, sussistono ancora ai giorni nostri nelle credenze popolari europee. Questa devozione è molto vaga; nel cantone di Moutiers (Savoia), la popolazione manifesta «un timore religioso e un pio rispetto» per la «Pierra Chevetta» (Pietra della Civetta), senza sapere di lei altro che questo: protegge il villaggio e, finché durerà, né il fuoco né l'acqua potranno farle del male.[22] Nel cantone di Sumène (dipartimento del Gard) i contadini temono i dolmen e li evitano.[23] Le donne del cantone di Annecy-sud dicono un Pater e un'Ave Maria quando passano accanto a un mucchio di pietre che si chiama «il Morto». Ma questo timore si spiega con la credenza che vi sia seppellito qualcuno.[24]

[18] Frazer, *Folklore in the Old Testament*, II, p. 75.
[19] Cfr. Wilke, *Die Religion der Indogermanen in archäologischer Betrachtung* (Leipzig 1921), pp. 99 sgg.
[20] Cfr. Frazer, *op. cit.*, pp. 403-05; Nyberg, *Kind und Erde*, pp. 66 sgg., 239.
[21] *Ibid.*, p. 66.
[22] Van Gennep, in Saintyves, *Corpus du folklore préhistorique*, II, p. 376.
[23] Hugues, *ibid.*, p. 390.
[24] Cfr. Van Gennep, *ibid.*, p. 317.

Nella stessa regione, le donne si inginocchiano, si fanno il segno della croce e gettano un sasso sopra il tumulo che coprirebbe il cadavere di un pellegrino assassinato, o sepolto da una frana.[25] Si incontra un'usanza simile in Africa. Gli Ottentotti gettano sassi sulla tomba del demiurgo Heitsi Eibib e le popolazioni bantu meridionali praticano lo stesso rituale per il demiurgo Unkulunkulu.[26] Dai precedenti esempi risulta che la devozione o il timore religioso ispirato dai megaliti è sporadico in Francia, e dovuto, nella maggior parte dei casi, a ragioni diverse dalla magia della pietra (per es. alla «morte violenta»). La concezione arcaica della fertilità delle pietre consacrate, dolmen, menhir, è del tutto diversa. Ma le pratiche si sono conservate un po' dappertutto, fino ai nostri giorni.

77. *La «scivolata»*

L'usanza detta «scivolata» è nota: per avere figli le donne scivolano lungo una pietra consacrata.[27] Altra usanza rituale ancora più diffusa è la «frizione», praticata per ragioni di salute, ma specialmente dalle donne sterili. A Decines (Rodano), ancora in tempi recenti, queste donne si ponevano a sedere sopra un monolito che sta in un campo nella località Pierrefrite. A Saint-Renan (Finisterre) la donna che desiderava un figlio si coricava per tre notti consecutive sopra una grande roccia, «la cavalla di Pietra».[28] Parimenti i novelli sposi, nelle prime notti dopo le nozze, venivano a strofinare il ventre contro quella pietra.[29] La pratica si ritrova in molte regioni.[30] Altrove, ad esempio nel villaggio di Moëdan, cantone di Pont-Aven, le donne che strofinavano il ventre contro la pietra erano sicure di avere figli maschi. Ancora nel 1923 le contadine che venivano a Londra abbracciavano le colonne della cattedrale di San Paolo per avere figli.[31]

[25] *Ibid.*, p. 332.
[26] Cfr. Pettazzoni, *op. cit.*, I, pp. 198, 200.
[27] Esempio in Saintyves, *Corpus*, II, pp. 347 sgg.; Sébillot, *Le folklore de France*, I (1904), pp. 335 sgg.; Lang, *Myth, Ritual and Religion*, I, pp. 96 sgg.; Sartori, in *Handwörterbuch des deutsch. Aberglaubens*, s. v. «gleiten»; Vasconcellos, *Opusculos*, VII (Lisboa 1938), pp. 653 sgg.
[28] Sébillot, *op. cit.*, I, pp. 339 sg.
[29] Saintyves, *Corpus*, III, p. 346.
[30] *Ibid.*, cfr. l'indice dei tre voll., s. v. «friction».
[31] McKenzie, *Infancy of Medicine* (London 1927), p. 219, secondo notizie date dai giornali.

Deve integrarsi in questo medesimo complesso rituale l'usanza riferita da Sébillot: «Verso il 1880, poco lontano da Carnac, due coniugi sposati da parecchi anni e che non avevano figli, si recarono, alla luna piena, presso un menhir; si spogliarono e la moglie cominciò a girare intorno alla pietra, cercando di sfuggire all'inseguimento del marito; i genitori si erano messi di guardia nelle vicinanze per tener lontani i profani».[32] È molto probabile che in passato ricorressero assai più spesso a tali sistemi. Si citano numerosi divieti del clero e dei re, nel Medioevo, contro il culto delle pietre e specialmente contro l'emissione di sperma davanti alle pietre.[33] Ma quest'ultimo rito è assai più complesso, e non si può ridurre – come le «scivolate» e le «frizioni» – a una credenza nella possibilità di fecondazione diretta da parte del dolmen o del menhir. Anzitutto è da ricordare il momento degli accoppiamenti («durante il plenilunio») e questo indica tracce di culto lunare; poi l'accoppiamento dei coniugi o l'emissione di sperma davanti alla pietra si spiegano col concetto, più evoluto, della sessualizzazione del regno minerale, delle nascite dovute alle pietre ecc., corrispondenti a certi riti di fecondazione della pietra.[34]

Queste usanze, come abbiamo già detto, conservano ancora, in massima parte, la credenza che un semplice contatto con la roccia o la pietra consacrata è sufficiente a fecondare una donna sterile. In quello stesso villaggio (Carnac), le donne andavano a sedersi sul dolmen Creuz-Moquem, sollevando le gonne; fu piantata una croce sulla roccia per impedirne la pratica.[35] Esistono molte altre pietre chiamate d'«amore» o di «matrimonio», che hanno virtù erotiche.[36] Ad Atene le donne gravide andavano sulla collina delle ninfe e scivolavano sulla roccia invocando Apollo, per ottenere un parto felice.[37] Questo è un buon esempio del cambiamento di significato di un rito: la pietra della fecondazione diventa pietra

[32] Sébillot, *Le Folklore de France*, IV (1907), pp. 61 sg.; *Traditions et superstitions de la Haute-Bretagne*, I, p. 150.
[33] Bénard le Pontois, *Le Finistère préhistorique* (Paris 1929), p. 268.
[34] Eisler, *Kuba-Kybele*, «Philologus», 118-51, 161-209 (1909); cfr. Hentze, *Mythes et symboles lunaires*, pp. 34 sgg.
[35] Saintyves, *Corpus*, III, p. 431.
[36] Cfr. *ibid.*, indice del t. I, s. v. «Pierre d'amour», «Pierre de mariage» ecc.
[37] Hartland, *op. cit.*, p. 130.

del parto. Le stesse credenze sulle pietre che, per semplice contatto, garantiscono un parto facile, si ritrovano in Portogallo.[38]

Numerosi megaliti favoriscono i primi passi dei bambini o assicurano loro buona salute.[39] Nel cantone di Amance c'è una «pietra forata»; le donne le si inginocchiano davanti e la pregano per la salute dei figli, gettando una moneta nel buco.[40] I genitori portavano il neonato alla «pietra forata» di Fovent-le-Haut e lo facevano passare per il foro. «Era, in un certo senso, il battesimo della pietra, destinato a preservare il bambino dai malefici e a portargli fortuna».[41] Ancor oggi le donne sterili di Pafo passano attraverso il pertugio di una roccia.[42] Questa stessa usanza esiste in certe regioni dell'Inghilterra.[43] Altrove le donne infilano soltanto la mano destra nel foro, perché dicono che è quella che sostiene il peso del bambino.[44] A Natale e il giorno di San Giovanni Battista (cioè ai due solstizi), si ponevano candele accanto a certe pietre forate, e si spandeva su di esse dell'olio, che poi veniva raccolto e usato come rimedio.[45]

La Chiesa ha lungamente combattuto queste usanze.[46] La loro sopravvivenza malgrado le pressioni del clero, e specialmente malgrado un secolo di razionalismo antireligioso e antisuperstizioso, è una nuova prova del vigore di tali pratiche. Quasi tutte le altre cerimonie relative a pietre consacrate (devozione, timore, divinazione ecc.) sono scomparse. Rimane soltanto quel che avevano di essenziale: la fede nella loro virtù fecondatrice. Oggi la credenza non è più basata su alcuna considerazione teorica, ma è giustificata da leggende recenti o da interpretazioni sacerdotali (un santo si è riposato su quella roccia; sopra il menhir c'è la croce ecc.). Però talvolta si può distinguere una formula teorica intermedia: le pietre, le rocce, i menhir sono frequentati dalle fate, e le offerte (olio, fiori ecc.) sono destinate a loro. Non che alle fate si renda un vero culto, ma si domanda loro sempre qualche cosa.

[38] Vasconcellos, *De terra em terra*, II (Lisboa), p. 105; Id., *Opusculos*, VII, p. 652.
[39] Saintyves, *Corpus*, III, pp. 36, 213 sgg.; 98, 220, 330.
[40] *Ibid.*, II, p. 401.
[41] Dabot, riprod. *ibid.*, II, p. 403.
[42] Frazer, *Adonis, Attis, Osiris*, I, p. 36.
[43] Id., *Balder the Beautiful*, II, p. 187.
[44] Saintyves, *Corpus*, II, p. 403.
[45] *Ibid.*, p. 403.
[46] Cfr. anche *ibid.*, I, s. v. «Condamnations» ecc.

Tuttavia la rivoluzione religiosa avvenuta con la conversione dell'Europa al cristianesimo finì con l'annientare il primitivo complesso teorico nel quale si inquadrava il cerimoniale delle pietre fecondatrici. La devozione manifestata dalle popolazioni rurali fino al Medioevo per tutto quel che concerneva le civiltà preistoriche (le cosiddette «età della pietra»), per i loro monumenti funerari, magici o cultuali, per le loro armi di pietra (la pietra del fulmine), non si spiega soltanto con la sopravvivenza diretta delle idee religiose dei loro predecessori preistorici, ma anche col timore, la devozione o l'ammirazione superstiziosa manifestata dalla gente di campagna verso quegli uomini, giudicati da quel che sopravviveva della loro civiltà litica. È vero che le popolazioni rurali, come vedremo in seguito, consideravano le armi primitive «pietre del fulmine» cadute dal cielo; e parimenti i menhir, le steli e, i dolmen, erano ritenuti vestigia di giganti, di fate o di eroi. Ma questi giganti, fate, eroi, streghe, altro non avevano fatto che riportare al proprio dominio pietre e silici che per la loro stessa struttura attiravano l'attenzione; in questo modo la loro ammirazione, la loro devozione e il loro timore acquisirono un significato nuovo e una nuova giustificazione.

78. *Pietre forate, «pietre del fulmine»*

Abbiamo appena osservato che la teoria tradizionale, quella che giustifica il culto delle pietre fecondatrici e la devozione alle pietre, fu sostituita (o almeno contaminata) da una teoria nuova. Esempio notevole è l'usanza (viva fino ai nostri giorni in Europa) di far passare i neonati per il foro di una roccia.[47] Indubbiamente questo rito si riferisce a una «rinascita», intesa sia come nascita, per il tramite di un simbolo di pietra, dalla matrice divina, sia come rinascita attraverso un simbolo solare. I popoli protostorici dell'India consideravano le pietre forate un emblema dello *yoni*, e l'azione rituale di passare per il buco implicherebbe rigenerazione per mezzo del principio cosmico femminile.[48] Le «mole di pietra»

[47] Cfr. Rydh, *Symbolism in Mortuary Ceramics*, p. 110.
[48] Cfr. Marshall, *Mohenjo-Daro and the Indus Civilization*, I, p. 62.

cultuali (*älv-kvarnar*) della preistoria scandinava avevano forse una funzione analoga; il professor Almgren attribuisce loro un significato simbolico prossimo a quello dello *yoni*.[49] Ma in India queste *ringstones* hanno anche un simbolismo solare; sono assimilate alla porta del mondo, *loka-dvāra*, traversando la quale l'anima può «passare oltre» (salvarsi = *atimucyate*). Il foro della pietra si chiama «porta della liberazione» (*mukti-dvāra*), e in ogni caso questa formula non si può applicare a una rinascita per mezzo dello *yoni* (matrice), ma soltanto a una liberazione dal Cosmo e dal ciclo karmico, liberazione implicita nel simbolo solare.[50] Siamo di fronte a un simbolismo che manifesta un senso diverso dal rito arcaico del passaggio attraverso la *ringstone*. Sempre in India, si trova un altro esempio della sostituzione di una teoria nuova all'antica: ancor oggi la pietra *sālagrāma* è sacra perché passa per il simbolo di Viṣṇu ed è sposata alla pianta *tulasi*, simbolo della dea Lakṣmī. In realtà il complesso cultuale pietra-pianta è un simbolo arcaico del «luogo consacrato», dell'altare primitivo, e copre tutta la zona indo-mediterranea (§ 97).

In molte regioni, le meteoriti sono ritenute emblemi o segni di fecondità. I Buriati sono convinti che certe pietre «cadute dal cielo» favoriscano la pioggia e, in tempo di siccità, offrono loro sacrifici. In molti altri villaggi si trovano pietre analoghe, di dimensioni ridotte; si recano loro offerte a primavera, per garantire un buon raccolto.[51] Ne risulta che, se la pietra ha un valore religioso, questo dipende dalla sua origine: proviene da una zona sacra e fertile per eccellenza. Cade dal cielo insieme col fulmine che porta la pioggia. Tutte le credenze sulla fertilità delle «pietre della pioggia» sono fondate sulla loro origine meteorica o sulle analogie che si avvertono fra queste pietre e certe forze, forme, esseri, che comandano la pioggia. A Kota Gadang (Sumatra), per esempio, c'è una pietra che somiglia vagamente a un gatto. Per accostamento col ruolo del gatto nero in certi riti per ottenere la pioggia, si può supporre che questa pietra abbia la stessa virtù.[52] L'analisi approfondita delle innumerevoli «pietre della pioggia» rivela sempre l'esi-

[49] Cfr. Almgren, *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden* (Francoforte 1934), p. 246.
[50] Cfr. Coomaraswamy, *The Darker Side of the Dawn* (Washington 1935), p. 17, nota 22.
[51] Holmberg, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, p. 153.
[52] Cfr. Frazer, *The Magic King*, I, p. 308.

stenza di una «teoria», che spiega la loro virtù di comandare alle nuvole; si tratta della loro forma, che ha una certa «simpatia» con le nuvole o col fulmine, o della loro origine celeste (si ritengono cadute dal cielo), o del fatto che appartennero agli «antenati»; oppure furono trovate nell'acqua, o hanno una forma che ricorda la rana, il serpente, il pesce o qualche altro emblema acquatico. L'efficacia delle pietre non è mai insita in loro; partecipano a un principio o incarnano un simbolo, esprimono una «simpatia» cosmica o traducono un'origine celeste. Queste pietre sono *segni* di una realtà spirituale altra, o strumenti di una forza sacra alla quale servono soltanto da ricettacolo.

79. *Meteoriti e betili*

Un esempio suggestivo della multivalenza simbolica della pietra è dato dalle meteoriti. La Pietra Nera della Mecca e quella di Pessinunte, immagine aniconica della Grande Madre dei Frigi, Cibele, portata a Roma durante l'ultima guerra punica, sono le più illustri meteoriti.[53] Il loro carattere sacro era dovuto anzitutto all'origine celeste. Ma erano insieme immagini della Grande Madre, cioè della divinità tellurica per eccellenza. È difficile credere che la loro origine uranica sia stata dimenticata, perché le credenze popolari attribuiscono questa discendenza a tutti gli strumenti preistorici di pietra chiamati «pietre del fulmine». Probabilmente le meteoriti divennero immagini della Grande Dea perché le si credette inseguite dal fulmine, simbolo del Dio uranico. Ma, d'altra parte, la Ka'ba era considerata il «Centro del Mondo», cioè non soltanto il centro della Terra: sopra di essa, nel centro del Cielo, doveva trovarsi la «Porta del Cielo». Evidentemente, cadendo dal cielo, la Pietra Nera della Ka'ba bucò il firmamento, e attraverso quel foro può avvenire la comunicazione fra Terra e Cielo (vi passa l'*Axis Mundi*).

Le meteoriti sono quindi sacre, o perché cadute dal cielo, o perché rivelano la presenza della Grande Dea, o perché rappresentano il «Centro del Mondo». In ogni caso, sono *simboli* o *emblemi*. Il loro carattere sacro presuppone una teoria cosmologica e insieme

[53] Cfr. la bibliogr. di Eliade, *Metallurgy, Magic and Alchemy*, p. 3.

una concezione precisa della dialettica ierofanica. «Gli Arabi adorano le pietre», scriveva Clemente Alessandrino.[54] Come i suoi predecessori monoteisti del Vecchio Testamento, l'apologeta cristiano era indotto dalla purità e dall'intensità della propria esperienza religiosa (fondata sulla rivelazione cristologica) a negare ogni valore spirituale alle antiche forme di culto. Considerando la tendenza strutturale dello spirito semitico a confondere la divinità col sostegno materiale che la rappresenta o manifesta la sua forza,[55] si può supporre che al tempo di Clemente la maggioranza degli Arabi «adorasse» le pietre. Ricerche recenti hanno dimostrato che gli Arabi preislamici veneravano certe pietre chiamate dai Greco-latini *baytili*, parola di origine semitica che significa «casa di Dio».[56] Del resto tali pietre sacre non furono venerate soltanto nel mondo semitico, ma anche dalle popolazioni dell'Africa del Nord, anche prima dei loro contatti con i Cartaginesi.[57] Ma i betili non furono mai adorati in quanto *pietre*, lo furono soltanto nella misura in cui manifestavano una *presenza divina*. Rappresentavano la «casa» di Dio, erano il suo segno, il suo emblema, il ricettacolo della sua forza o la testimonianza inconfutabile di un atto religioso compiuto in suo nome. Qualche esempio scelto nel mondo semitico ne farà comprendere meglio significato e funzione.

In viaggio per la Mesopotamia, Giacobbe attraversò Haran. «Giunto a un certo luogo, volendovi riposare dopo il tramonto del sole, prese delle pietre che vi si trovavano, e postele sotto il suo capo, ivi dormì. E vide in sogno una scala poggiata sulla terra, la cui cima toccava il cielo; gli angeli di Dio salivano e discendevano per essa; e il Signore, appoggiato alla scala, gli diceva: "Io sono il Signore Dio d'Abramo tuo padre e il Dio d'Isacco; la terra nella quale dormi, la darò a te e alla tua stirpe..." (...). Svegliatosi Giacobbe dal suo sonno disse: "Veramente, il Signore è in questo luogo, e io non lo sapevo!" e intimorito così continuò: "Quanto è terribile questo luogo! altro non è che la casa di Dio e la porta del cielo". Alzatosi dunque al mattino, Giacobbe prese la pietra

[54] *Protreptica*, IV, 46.
[55] Vincent, *La religion des Judéo-araméens d'Éléphantine*, p. 591.
[56] Lammens, *Le Culte des bétyles et les processions Religieuses dans l'Arabie préislamique*.
[57] Cfr. Bel, *La religion musulmane en Berbérie*, I (Paris 1938), p. 80.

sulla quale aveva posato il capo e la eresse in monumento, versandovi olio sopra. E mise nome Bethel a quel luogo».[58]

80. *Epifanie e simbolismi litici*

Zimmern ha mostrato che *Beth-el*, «casa di Dio», è insieme nome divino e appellativo della pietra sacra, del betilo.[59] Giacobbe s'è addormentato sopra una pietra, nel punto dove il Cielo e la Terra sono in comunicazione; era un «centro» corrispondente alla «Porta dei Cieli». Ma il dio che appare in sogno a Giacobbe è il Dio di Abramo, come rileva il testo biblico, o è una divinità locale, il dio di Bethel, come credeva nel 1921 il Dussaud?[60] I testi di Ras Shamra, che sono preziosi documenti sulla vita religiosa dei Semiti premosaici, dimostrano che *El* e *Bethel* sono i nomi equivalenti di una stessa divinità.[61] In altri termini, Giacobbe nel suo sogno ha visto il dio dei padri e non una divinità locale. Per consacrare il luogo ha eretto un betilo, venerato in seguito dagli indigeni come una certa divinità, Bethel. Le *élites* monoteiste fedeli al messaggio di Mosè hanno sostenuto lunghe lotte contro quel «dio», lotte che Geremia ricorda. «Si può tenere per dimostrato che, nel famoso racconto della Visione di Giacobbe, (...) il dio di Bethel non era ancora il dio Bethel. Ma l'identificazione e la confusione poterono avvenire piuttosto rapidamente negli ambienti popolari».[62] Dove Giacobbe vide – secondo la tradizione – la *scala degli angeli* e la *casa di Dio*, i contadini palestinesi vedevano il *dio Bethel*.[63]

Ma è bene ricordare che, quale che fosse il dio riconosciuto in Bethel dalle popolazioni autoctone, la *pietra* rappresentava tuttavia soltanto un *segno*, una «casa», una teofania. La divinità si *manifestava* per il tramite della pietra, oppure – in alcuni rituali – doveva *attestare* e santificare un patto concluso nelle sue vicinanze. Questa *testimonianza* consisteva, per la coscienza popolare, nel-

[58] *Genesi*, 28, 11-13, 16-19.
[59] Cfr. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite* (2ª ed., 1941), p. 232.
[60] *Ibid.*, pp. 234 sgg.; cfr. *Geremia*, 48, 13: «Moab si vergognerà di Camos, come la casa d'Israele si è vergognata di Bethel».
[61] Cfr. Dussaud, *Les découvertes de Ras Shamra* (2ª ed.), pp. 97, 111.
[62] Vincent, *op. cit.*, p. 591.
[63] Cfr. Eliade, *Insula lui Euthanasius*, p. 117.

l'incarnazione della divinità in una pietra, e per le *élites*, in una trasfigurazione di essa mediante la presenza divina. Dopo aver concluso il patto fra Jahvè e il suo popolo, Giosuè «prese una grande pietra, la collocò sotto la quercia che era nel santuario del Signore, e disse a tutto il popolo: "Questa pietra sarà in testimonianza per noi, perché essa ha udito tutte le parole detteci dal Signore, affinché non avvenga che voi rinneghiate il vostro Dio..."».[64] Dio è «testimone» anche nelle pietre erette da Labano in occasione del suo patto di amicizia con Giacobbe.[65] Simili pietre-testimoni furono probabilmente adorate dalle popolazioni cananee in quanto manifestazioni della divinità.

La lotta delle *élites* monoteiste mosaiche era condotta contro la confusione frequente fra il *segno* della presenza divina e l'*incorporazione* della divinità in un qualsiasi ricettacolo. «Non vi farete idolo né scultura, non erigerete pietre sacre (*masseba*), né porrete nella vostra terra pietre figurate (*maskit*) per adorarle».[66] E nei *Numeri* (33, 52) Dio ordina a Mosè di distruggere le pietre cultuali che avrebbe incontrato in Canaan: «Spezzate i pilastri scolpiti (*maskitīm*), fate in briciole le statue, distruggete tutti gli altari dei luoghi alti». Qui assistiamo non a un conflitto fra la fede e l'idolatria, ma al combattimento di due teofanie, di due momenti dell'esperienza religiosa: da una parte la concezione arcaica, che identificava la divinità con la materia e la adorava, quale che fosse il luogo o la forma dell'apparizione divina, dall'altra una concezione sorta dall'esperienza di un'*élite*, che riconosceva la presenza divina soltanto nei luoghi consacrati (l'arca, il tempio ecc.) e in certi riti mosaici, e cercava di confermare questa presenza nella coscienza stessa del credente. Come di solito avviene, le antiche forme e gli antichi oggetti cultuali, una volta modificato il loro significato e il loro valore religioso, furono adottati dalla riforma religiosa. Nell'Arca dell'Alleanza, ove secondo la tradizione si conservavano le Tavole della Legge, erano state forse racchiuse in origine certe pietre cultuali consacrate dalla presenza divina. I riformatori accettavano questi oggetti, valorizzandoli entro un complesso religioso diverso, conferendo loro un contenuto completa-

[64] *Giosuè*, 24, 26-27.
[65] *Genesi*, 31, 44 sgg.
[66] *Levitico*, 26, 1.

mente differente.[67] Ogni riforma, insomma, viene fatta contro una degradazione dell'esperienza originaria; la confusione fra *segno* e *divinità* si era aggravata negli ambienti popolari, e appunto per eliminare il pericolo di tali confusioni, le *élites* mosaiche distruggevano i *segni* (le pietre figurate, le immagini scolpite ecc.) o ne trasformavano il significato («Arca dell'Alleanza»). La confusione che rapidamente ricompariva sotto altre forme, determinava nuove riforme, vale a dire una nuova proclamazione del significato originario.

81. *Pietra sacra,* omphalos, *«Centro del Mondo»*

La pietra su cui si era addormentato Giacobbe non era soltanto la «casa di Dio», era anche il luogo dove, per mezzo della «scala degli angeli», Cielo e Terra venivano posti in comunicazione. Di conseguenza il betilo era un «Centro del Mondo», come la Ka'ba della Mecca o il Monte Sinai, come tutti i templi, palazzi e «centri» consacrati ritualmente (§§ 143 sgg.). La qualità di «scala» che unisce il Cielo e la Terra derivava da una teofania effettuatasi in quel punto; la divinità che si mostrò a Giacobbe sul betilo rivelava, in quel momento, il luogo ove poteva scendere in terra, il punto ove il trascendente poteva manifestarsi nell'immanente. Vedremo più oltre che simili scale fra Cielo e Terra non sono necessariamente localizzabili in una geografia concreta, profana; che il «Centro del Mondo» può venir consacrato ritualmente su infiniti punti geografici, senza che l'autenticità di ciascuno leda quella degli altri.

Ci contenteremo, per ora, di ricordare alcune credenze intorno all'*omphalos* («ombelico») del quale Pausania dice (X, 16, 2): «Quel che gli abitanti di Dodona chiamano *omphalos* è fatto di pietra bianca e si ritiene che occupi il centro della terra, e Pindaro, in una delle sue odi, conferma questa opinione». Molti lavori sono stati pubblicati sull'argomento. Rohde e la Harrison credono che l'*omphalos* rappresentasse in origine la pietra funebre posta sulla tomba.[68] Roscher, che ha dedicato tre monografie al problema,

[67] Cfr. ad esempio Bertholet, *Über kultische Motivverschiebungen*, pp. 7 sgg.

[68] Varrone, *De lingua latina*, VII, 17, ricorda una tradizione secondo la quale l'*omphalos* sarebbe la tomba del serpente sacro di Delfi, Pitone: *quem Pythonis aiunt tumulum.*

afferma che l'*omphalos* fu concepito fin dall'inizio come «centro della terra». Nilsson[69] non sembra soddisfatto di queste interpretazioni e considera i due concetti della pietra tombale e del «Centro del Mondo» recenti e sostituiti a una credenza più «primitiva».

In realtà, le due concezioni sono «primitive» e non si escludono fra loro. Una tomba, considerata come punto d'interferenza del mondo dei morti, del mondo dei vivi e di quello degli dèi, può essere contemporaneamente un «centro», un «*omphalos* della Terra». Ad esempio, presso i Romani il *mundus* rappresentava il luogo di comunicazione fra i tre domini: «quando il *mundus* è aperto, è aperta anche la porta dei tristi dèi dell'Inferno», scrive Varrone.[70] Il *mundus* evidentemente non è una tomba, ma il suo simbolismo ci permette di capire meglio la funzione analoga dell'*omphalos*: le sue eventuali origini funerarie non ne contraddicono la qualità di «centro». Il luogo ove poteva stabilirsi la comunicazione col mondo dei morti e con quello degli dèi sotterranei, era consacrato come un anello di congiunzione fra i vari piani cosmici, e un tal luogo poteva trovarsi unicamente in un «centro» (la multivalenza simbolica dell'*omphalos* sarà studiata entro il complesso che le è proprio, quando analizzeremo la teoria e la funzione rituale della consacrazione dei «centri»: cfr. § 145).

Sovrapponendosi all'antico culto ctonio di Delfi, Apollo si annetté l'*omphalos* e i suoi privilegi. Inseguito dalle Erinni, Oreste è purificato da Apollo accanto all'*omphalos*, il luogo sacro per eccellenza, l'«ombelico» che col suo simbolismo garantisce una nuova nascita e una coscienza reintegrata. La polivalenza della «pietra centrale» è conservata ancor meglio nelle tradizioni celtiche. Lia Fāil, «la pietra di Fāil» (il nome è oscuro; Fāil = Irlánda?) comincia a cantare appena vi si siede sopra l'uomo degno del trono; nelle ordalie, l'accusato che sale su quella pietra, se è innocente, diventa bianco; di fronte a una donna destinata a rimanere sterile, la pietra suda sangue, ma per una donna destinata alla maternità, trasuda latte.[71] Lia Fāil è una teofania della divinità del suolo, l'unica che riconosce il proprio padrone (il re d'Irlanda), la sola che dirige l'economia della fecondità e garantisce le ordalie. Esi-

[69] Nilsson, *Geschichte*, I, p. 189.

[70] Citato da Macrobio, *Saturn.*, I, 16, 18.

[71] Cfr. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus*, pp. 228 sg.

stono, ben inteso, anche varianti falliche, tardive, di questi *omphaloi* celtici: la fecondità è per eccellenza attributo del «centro», e i suoi emblemi sono spesso sessuali. La valorizzazione religiosa (e implicitamente politica) del «centro», da parte dei Celti è attestata da nomi come *medinemetum*, *mediolanum*,[72] conservati fino a oggi nella toponimia francese.[73] Considerando gli insegnamenti della Lia Fāil e di alcune tradizioni conservate in Francia, possiamo identificare questi «centri» con le pietre onfaliche. Nel villaggio di Amancy (cantone della Roche), ad esempio, esiste (prova sicura del «centro») una *Pietra del Mezzo del Mondo*.[74] La *Pierra chevetta* (cantone di Moûtiers) non è mai stata sommersa dalle inondazioni,[75] vaga sopravvivenza del «centro» che il diluvio non è riuscito a inghiottire (§ 143).

82. *Segni e forme*

In tutte le tradizioni l'*omphalos* è una pietra consacrata da una presenza sovrumana o da un qualsiasi simbolismo. Come i betili e i *masseba* o i megaliti preistorici, l'*omphalos* attesta qualche cosa, e da questa testimonianza trae il suo valore o la sua funzione nel culto. Sia che *proteggano* i morti (come, ad esempio, i megaliti neolitici), sia che attestino un patto concluso fra uomo e Dio o fra uomo e uomo (presso i Semiti), sia che ricevano un carattere sacro dalla loro forma o dalla loro origine uranica (meteoriti ecc.), sia infine che rappresentino teofanie o punti di intersezione delle zone cosmiche, o immagini del «centro», le pietre derivano sempre il loro valore cultuale dalla presenza divina che le ha trasfigurate, dalle forze extra-umane (le anime dei morti) che vi si sono incarnate, o dal simbolismo (erotico, cosmologico, religioso, politico) che le inquadra. Le pietre cultuali sono *segni* ed esprimono sempre una realtà trascendente. Dalla semplice ierofania elementare rappresentata da certe pietre e da certe rocce – che *colpiscono* lo spirito umano con la loro solidità, durezza e maestà – fino al simbolismo

[72] Cfr. Cesare, VI, 13, *media regio*.
[73] Saintyves, *op. cit.*, II, p. 328, con bibliografia.
[74] *Ibid.*, p. 327.
[75] *Ibid.*, p. 376.

onfalico o meteorico, le pietre cultuali non cessano mai di *significare* qualche cosa che va oltre l'uomo.

Evidentemente questi «significati» si trasformano, si sostituiscono, talvolta si degradano o si rafforzano. Non si possono analizzare in poche pagine. Basti dire che vi sono forme del culto delle pietre che hanno i caratteri di una regressione all'infantilismo; altre che, in seguito a nuove esperienze religiose o per il fatto di integrarsi ad altri sistemi cosmologici, subiscono trasformazioni tanto radicali che diventano pressoché irriconoscibili. La *storia* modifica, trasforma, degrada o, grazie all'intervento di qualche vigorosa personalità religiosa, trasfigura qualsiasi teofania. Vedremo più oltre il significato delle modificazioni portate dalla *storia* nel campo della morfologia religiosa. Ricordiamo per ora un esempio di «trasfigurazione» della pietra: il caso di alcuni dèi greci.

«Risalendo ancor più lontano nel tempo – scrive Pausania (VII, 22, 4) – si vedono tutti i Greci rendere onori divini non a statue, ma a pietre non lavorate (*argoi lithoi*)». Il personaggio di Hermes è preceduto da una lunga e confusa preistoria: i sassi collocati ai lati delle strade per «proteggerle» e conservarle si chiamavano *hermai*; soltanto più tardi una colonna itifallica, sormontata da una testa d'uomo, un *hermès*, passò per immagine del dio. Così, prima di diventare nella religione e nella mitologia post-omerica la «persona» che sappiamo, Hermes in principio era soltanto una teofania di pietra.[76] Queste *hermai* significavano una presenza, incarnavano una forza, proteggevano e fecondavano insieme. L'antropomorfizzazione di Hermes nasce dall'azione corrosiva dell'immaginazione ellenica e dalla tendenza che la gente ebbe, abbastanza presto, a personalizzare sempre più le divinità e le forze sacre. Sicché assistiamo realmente a un'evoluzione, la quale non implica affatto una «purificazione» e un «arricchimento» della divinità, ma soltanto una modificazione della *formula* mediante la quale l'uomo in principio esprimeva la propria esperienza religiosa e il proprio concetto della divinità. Il Greco ha raffigurato in modi diversi, nel corso del tempo, i concetti che si sviluppavano nella sua immaginazione. Gli orizzonti del suo spirito audace, plastico e fecondo si ampliavano, e le antiche teofanie, sulla nuova scena

[76] Cfr. Raingeard, *Hermès psychagogue*, pp. 384 sgg.

ove andava perduta la loro efficacia, perdevano anche il loro significato. Le *hermai* manifestavano una presenza divina soltanto a una coscienza capace di ricevere la rivelazione del sacro in modo immediato, in qualsiasi gesto creatore, per mezzo di qualsiasi «forma» o «segno». Hermes, per suo conto, si staccò dalla materia; la sua figura divenne umana, la sua teofania diventò un mito.

La teofania di Atena presenta la stessa evoluzione dal *segno* alla *persona*: quale che sia la sua origine, il *palladium*, nei tempi preistorici, manifestava la forza immediata della dea.[77] Apollo Agyieo, in principio, era soltanto una colonna di pietra.[78] Nel Ginnasio di Megara c'era una piccola pietra piramidale chiamata Apollon Karinōs; a Malea, Apollon Lithésios sorgeva accanto a un sasso, e questo epiteto del dio è stato recentemente interpretato con *lithos*,[79] etimologia che Nilsson[80] ritiene soddisfacente né più né meno delle precedenti. In ogni modo è sicuro che nessun altro dio greco, neppure Hermes, era circondato da tante pietre quanto Apollo. Ma come Hermes non «è» la pietra, così anche Apollo non sorge dalla pietra: le *hermai* ponevano in rilievo soltanto la solitudine delle strade, la notte paurosa, la protezione del viandante, della casa, dei campi. E appunto perché si era annessi gli antichi luoghi di culto, Apollo prese possesso anche dei loro segni distintivi, pietre, *omphaloi*, altari, in massima parte dedicati in principio alla Grande Dea. Questo non significa affatto che una teofania apollinea a base di pietra non abbia avuto corso, nel periodo in cui il dio non aveva ancora ricevuto il suo aspetto classico: per la coscienza religiosa arcaica, la pietra grezza evocava la presenza divina in modo più sicuro che non le statue di Prassitele per i loro contemporanei.

[77] Cfr. Denyse de Lasseur, *Les Déesses armées* (Paris 1919), pp. 139 sgg.
[78] De Visser, *Die nichtmenschengestaltigen Götter der Griechen*, pp. 65 sgg.
[79] Solders, «Arch. f. Religionswiss.», pp. 142 sgg. (1935).
[80] Nilsson, *Geschichte*, I, p. 189.

7.
La Terra, la donna e la fecondità

83. *La Terra-Madre*

«(...) Terra (Gaia) in principio partorì un essere eguale a sé, capace di coprirla tutta intera, Cielo (Urano) stellato, che doveva offrire agli dèi beati una base sicura per sempre».[1] Questa coppia primordiale diede origine all'innumerevole famiglia degli dèi, dei ciclopi e degli altri esseri mitici (Cottos, Briareo, Gige, «figli pieni d'orgoglio», con cento braccia e cinquanta teste ciascuno). Il matrimonio del Cielo e della Terra è la prima ierogamia; gli dèi si affretteranno a ripeterla e gli uomini, a loro volta, la imiteranno con quella stessa gravità sacra che mettono nell'imitazione di ogni gesto compiuto all'aurora dei tempi.

Gaia o Gea ha goduto in Grecia di un culto piuttosto esteso, ma col tempo altre divinità della Terra l'hanno sostituita. L'etimologia dimostrerebbe in lei l'elemento tellurico nella sua forma più immediata.[2] Omero la ricorda appena; una divinità ctonia, appartenente per eccellenza al substrato pre-ellenico, difficilmente troverebbe posto nel suo Olimpo. Ma uno degli inni omerici è dedicato a lei: «La terra canterò, madre universale dalle solide fondamenta, antenata venerabile che nutre sul proprio suolo tutto quel che esiste... A te appartiene dare ai mortali la vita, e ritoglierla loro... Felice colui che tu onori della tua benevolenza! Per lui la

[1] Esiodo, *Teogonia*, vv. 126 sgg.
[2] Cfr. il sanscrito *go*, «terra, luogo»; zendo *gava*, gotico *gawi*, *gauja*, «provincia».

gleba della vita è carica di raccolti; nei campi le sue greggi prosperano e la sua casa si riempie di ricchezze».[3]

Anche Eschilo la glorifica, perché è la Terra che «partorisce tutti gli esseri, li nutre e ne riceve poi nuovamente il germe fecondo».[4] Vedremo fra poco quanto sia vera e arcaica questa formula di Eschilo. E ricordiamo anche un inno antichissimo, cantato, secondo Pausania, dalle Pleiadi di Dodona: «Zeus fu, è e sarà, o Grande Zeus; con il tuo aiuto la Terra ci dà i suoi frutti. Giustamente noi la chiamiamo madre nostra».

È giunto fino a noi un numero rilevante di credenze, miti e rituali attinenti alla Terra, alle sue divinità, alla «Grande Madre». Formando, in un certo senso, il fondamento stesso del Cosmo, la Terra è dotata di multivalenze religiose. Fu adorata perché «era», perché si mostrava e mostrava, perché rendeva, fruttificava e riceveva. Studiando la storia di una sola religione, si riuscirebbe forse a circoscrivere con precisione sufficiente la funzione e lo svolgimento delle credenze relative alle epifanie telluriche. Ma occupandoci esclusivamente di morfologia religiosa, la cosa non è più possibile; anche qui, come negli altri capitoli, abbiamo a che fare con gesti, credenze e teorie che appartengono a cicli di civiltà diversi, di età e di struttura differenti. Cerchiamo in ogni modo di vedere quali siano le linee fondamentali in questo complesso di fatti che gli indici delle grandi monografie distribuiscono sotto i titoli: «terra», Terra-Madre, divinità della terra, spiriti tellurici ecc.

84. *La coppia primordiale Cielo-Terra*

La coppia divina Cielo-Terra, evocata da Esiodo, è uno dei temi fondamentali della mitologia universale. In molte mitologie dove il Cielo ha rappresentato o rappresenta la parte di divinità suprema, la Terra è raffigurata come sua compagna, e abbiamo già visto (§§ 12 sgg.) che nella vita religiosa primitiva si incontra il Cielo un po' dappertutto. I Maori chiamano Rangi il Cielo e Papa la Terra; in principio (simili in questo a Urano e Gaia) erano uniti in uno

[3] *Alla Terra*, 1 sgg.
[4] *Coefore*, 127 sg.

stretto abbraccio. I figli nati da tale accoppiamento senza fine – Tumata-nenga, Tane-mahuta e altri ancora –, che assetati di luce brancolavano nelle tenebre, si decisero a separare i genitori, e un giorno tagliarono i tendini che legavano il Cielo alla Terra e spinsero il padre sempre più in alto, finché Rangi fu proiettato per aria, e la luce comparve nel mondo.[5]

Il motivo cosmogonico della coppia primordiale Cielo-Terra è presente in tutte le civiltà oceaniche, dall'Indonesia alla Micronesia.[6] Si ritrova a Borneo, a Minahassa, nelle isole Celebes settentrionali (ove Luminuut, dea della terra, è la divinità principale),[7] presso i Toradja delle Celebes centrali (Ilai e I-ndora), e in altre innumerevoli isole dell'Indonesia ecc. Talvolta si trova ancora il motivo della separazione violenta del Cielo e della Terra; a Tahiti, per esempio, si crede che quest'operazione sia stata compiuta da una pianta che, crescendo, sollevò il Cielo.[8] Del resto questo motivo è molto diffuso anche in altre aree culturali.[9] Si trova la coppia primordiale in Africa; per esempio Nzambi e Nzambi-Mpungu della tribù Bawili nel Gabon,[10] Olorum e Oduna («la nera») presso gli Yoruba,[11] la coppia divina presso gli Ewe, gli Akwapim[12] ecc. Per i Kumama, popolazione agricola dell'Africa australe, le nozze del Cielo e della Terra hanno lo stesso senso di fecondità cosmica che si trova nei canti delle Pleiadi di Dodona: «La Terra è nostra madre, il Cielo è nostro padre. Il Cielo feconda la Terra con la pioggia, la Terra produce i cereali e l'erba».[13] Formula che, come vedremo, potrebbe riassumere buona parte delle credenze agricole. La coppia divina figura anche nelle mitologie delle due Americhe. Nella California meridionale il Cielo è chiamato Tukmit e la Terra

[5] Ricordiamo che anche nel mito di Esiodo, Kronos evirò il padre, ma per motivi del tutto diversi: perché Urano generava senza saperlo esseri mostruosi, che teneva poi nascosti nel corpo di Gaia. A. Lang credette di spiegare il mito greco per mezzo del mito maori. Ma mentre quest'ultimo è semplicemente un mito cosmogonico, che spiega la distanza fra Cielo e Terra, il mito uranico trova la sua spiegazione soltanto se si tiene conto del complesso rituale indoeuropeo della sovranità, come ha dimostrato Dumézil, *Ouranos-Varuṇa* (Paris 1934).
[6] Numazawa, *Die Weltanfänge*, pp. 138 sgg., 305 sgg.
[7] Cfr. Pettazzoni, *Dio*, I, p. 130.
[8] Krappe, *Genèse des mythes*, p. 79.
[9] Cfr. *ibid.*, pp. 78 sg.; Numazawa, *op. cit.*, pp. 317 sgg.
[10] Pettazzoni, *op. cit.*, I, pp. 210, 212.
[11] *Ibid.*, p. 246.
[12] *Ibid.*, p. 241.
[13] Cfr. Krappe, *op. cit.*, p. 78.

Tamaiovit,[14] presso i Navaho s'incontra Yadilqil hastqin («Cielo uomo») e sua moglie Nihosdzan esdza («Terra donna»);[15] presso i Pawnee, nell'America del Nord,[16] presso i Sioux, gli Uroni (una delle principali tribù degli Irochesi),[17] gli Hopi, gli Zuni, nelle Antille ecc. troviamo lo stesso binomio cosmico. Nelle mitologie dell'Oriente classico ha un ruolo cosmogonico altrettanto importante. La «regina dei paesi» (la dea di Arinna) e il suo sposo U o Im, dio dell'uragano presso gli Ittiti[18] ecc. Per i popoli germanici Frigg, moglie di Týr, e più tardi di Odino, è una dea di struttura tellurica. Soltanto un caso di natura grammaticale (la parola «cielo» è femminile) ha fatto sì che il cielo fosse rappresentato, per gli Egiziani, da una dea, Nut, e la terra da un dio, Gebb.

85. *Struttura delle ierofanie telluriche*

Si potrebbero facilmente moltiplicare gli esempi, ma senza nessun vantaggio: le liste di coppie cosmologiche non sarebbero capaci di rivelarci la struttura delle divinità telluriche, né il loro valore religioso. Nel mito cosmogonico la Terra svolge un ruolo passivo, anche se primordiale. Prima di qualsiasi affabulazione mitica circa la terra, si ebbe la *presenza* stessa del suolo, valorizzata sul piano religioso. La Terra, per una coscienza religiosa primitiva, è un dato immediato; la sua estensione, la sua solidità, la varietà dei suoi rilievi e della vegetazione che produce formano una unità cosmica, viva e attiva per la sua stessa «forma», popolata di forza e satura di sacro. La prima valorizzazione religiosa della Terra fu «indistinta», vale a dire che non localizzava il sacro nello strato tellurico propriamente detto, ma confondeva in una sola unità tutte le ierofanie avutesi nell'ambiente cosmico circostante: terra, pietre, alberi, acque, ombre ecc. L'intuizione primaria della terra come «forma» religiosa si può ridurre alla formula «Cosmo - ricettacolo di forze sacre diffuse». Se nelle valorizzazioni religiose, magiche

[14] Pettazzoni, *op. cit.*, I, p. 279.
[15] *Ibid.*, p. 282.
[16] *Ibid.*, p. 284.
[17] *Ibid.*, pp. 291, 315.
[18] Furlani, *La religione degli Ittiti*, pp. 18 e 35 sgg.

o mitiche delle Acque sono implicite le idee di germi, latenza e rigenerazione, l'intuizione primordiale della Terra ce la mostra come *fondamento* di tutte le manifestazioni. Tutto quel che «è» sulla terra è *insieme*, e forma una grande unità.

La struttura cosmica di queste intuizioni primarie ci vieta quasi di individuarvi l'elemento propriamente tellurico. Poiché l'ambiente circostante era vissuto come unità, sarebbe difficile distinguere, in queste intuizioni primarie, quel che appartiene alla terra propriamente detta da quel che è soltanto *manifestato* tramite essa: monti, foreste, acque, vegetazione. Una cosa sola possiamo affermare con certezza circa queste intuizioni primarie (la cui struttura religiosa sarebbe inutile dimostrare ancora una volta): che esse si manifestano come *forme*, rivelano delle realtà, si sono imposte come necessità, «colpendo» la coscienza dell'uomo. La Terra, con tutto quel che sostiene e abbraccia, fu fin da principio fonte inesauribile di *esistenze*, che si rivelavano all'uomo in modo immediato.

Che la struttura cosmica della ierofania della terra abbia preceduto la sua struttura propriamente tellurica (impostasi in modo definitivo soltanto con la comparsa dell'agricoltura), ce lo dimostra la storia delle credenze sull'origine dei bambini. Prima che fossero note le cause fisiologiche del concepimento, si credeva che la maternità dipendesse dall'inserimento diretto del figlio nel ventre materno. Se poi quel che vi penetra sia già un feto – che ha già vissuto una sua vita prenatale nelle grotte, nei crepacci, nei pozzi, negli alberi ecc. – o sia soltanto un germe, oppure l'«anima dell'antenato» ecc. – sono questioni di nessun interesse ai fini di questo capitolo. Di primaria importanza è l'idea che i figli non sono generati dal padre, ma che, a uno stadio più o meno avanzato del loro sviluppo, vengono a collocarsi nel ventre materno in seguito al contatto della donna con un oggetto o un animale dell'ambiente cosmico circostante.

Quantunque il problema appartenga piuttosto all'etnologia che alla storia delle religioni propriamente detta, lo trattiamo qui perché serve a precisare il nostro argomento. L'uomo non interviene nella generazione. Il padre è padre dei propri figli soltanto in senso giuridico, non nel senso biologico; gli uomini sono legati l'uno all'altro unicamente attraverso le madri, e anche questo vincolo è precario. D'altra parte gli uomini sono legati all'ambiente cosmico

circostante in modo assai più stretto di quanto possa immaginare una mentalità moderna, profana: sono, in senso concreto e non in senso allegorico, «gente del paese». Furono portati dagli animali acquatici (pesci, rane, coccodrilli, cigni), sono spuntati nelle rocce, negli abissi e nelle grotte, prima di venir proiettati, per mezzo di un contatto magico, nel ventre materno. Hanno cominciato la vita prenatale nelle acque, nei cristalli, nelle pietre, negli alberi; hanno vissuto – in forma preumana, oscura, come «anime» di «figli-antenati» – in una delle più vicine zone cosmiche. Così, per ricordare soltanto qualche esempio, gli Armeni credono che la terra sia «il ventre materno dal quale sono usciti tutti gli uomini».[19] I Peruviani si credono discendenti delle montagne e delle pietre.[20] Altri popoli localizzano l'origine dei bambini nelle grotte, nei crepacci, nelle sorgenti ecc. Ancor oggi sopravvive in Europa la credenza che i bambini «provengano» dalle paludi, dalle sorgenti, dai fiumi, dagli alberi ecc.[21] In queste superstizioni il punto significativo è la struttura cosmica della «Terra», la quale può essere identificata in tutto quanto l'ambiente circostante, nel microcosmo, e non soltanto nella regione tellurica propriamente detta. Qui «la Terra» significa tutto quanto circonda l'uomo, tutto il «luogo», con le sue montagne, le sue acque e la sua vegetazione.

Il padre umano altro non fa che *legittimare* questi figli per mezzo di un rituale che ha tutte le caratteristiche dell'adozione. I figli appartengono in primissimo luogo al «posto», cioè al microcosmo circostante. La madre non ha fatto altro che riceverli; li ha «raccolti», tutt'al più ha portato a compimento la loro forma umana. Si capisce allora senza difficoltà che il sentimento di solidarietà col microcosmo circostante, col «luogo», sia stato predominante per l'uomo che si trovava in quello stadio dell'evoluzione mentale, o più esattamente, che considerava la vita umana in quella maniera. Si può dire in un certo senso che l'uomo non era ancora nato, non aveva ancora preso coscienza di appartenere totalmente alla specie biologica da lui rappresentata. La sua vita in quello stadio si potrebbe piuttosto considerare una fase prenatale: l'uomo seguitava ancora a partecipare in modo immediato a una vita diversa dalla sua, una vita «cosmico-materna». Aveva, diremmo noi, un'esperienza «onto-filogenetica» oscura e frammentaria; sentiva di provenire da due, perfino da tre «matrici» contemporaneamente.

[19] Dieterich, *Mutter Erde*, p. 14.
[20] Nyberg, *Kind und Erde*, p. 62.
[21] Dieterich, *op. cit.*, pp. 19 sgg.

Non è difficile capire che una simile esperienza fondamentale implicava per l'uomo un certo numero di atteggiamenti specifici di fronte al Cosmo e ai suoi simili. La precarietà della paternità umana era compensata dalla solidarietà esistente fra l'uomo e certe forze o sostanze cosmiche protettrici. Ma, d'altra parte, questa solidarietà col «luogo» non poteva suscitare nell'uomo il senso *di essere un creatore nell'ordine biologico*. Il padre, nel legittimare i propri figli, usciti da un qualsiasi ambiente cosmico, o anche dalle «anime degli antenati», non aveva realmente figli, ma soltanto nuovi membri della famiglia, nuovi collaboratori nel suo lavoro e nella sua difesa. Il vincolo che lo univa alla sua progenie era in ogni caso *per proximi*. La sua vita biologica finiva con lui, senza nessuna possibilità di continuazione attraverso altri esseri, come avverrà più tardi con l'interpretazione che daranno gli Indoeuropei del sentimento di continuità familiare, interpretazione fondata su un duplice fatto: la discendenza biologica diretta (i genitori creano il corpo, la «sostanza», del figlio), e la discendenza avita indiretta (le anime degli antenati si incarnano nei neonati).[22]

La «Terra» era dunque, nelle prime esperienze religiose o intuizioni mitiche, «il luogo tutto intero» intorno all'uomo. Numerose parole che designano la «Terra» hanno etimologie spiegabili con impressioni spaziali: «luogo», «largo», «provincia» (cfr. *pṛthivī*, «l'ampia»); o con impressioni sensorie primarie: «salda», «quel che resta», «nera» ecc. La valorizzazione religiosa della terra da un punto di vista strettamente tellurico è potuta avvenire soltanto più tardi, nel ciclo pastorale e soprattutto nel ciclo agricolo, per usare termini etnologici. Prima, tutte quelle che si potrebbero chiamare «divinità della terra» erano piuttosto *divinità del luogo*, nel senso di ambiente cosmico circostante.

[22] Cfr. Eckardt, *Irdische Unsterblichkeit*, *passim*.

86. *Maternità ctonia*

Una delle prime teofanie della terra in quanto tale, specialmente in quanto strato tellurico e profondità ctonia, fu la sua «maternità», la sua capacità inesauribile di dare frutti. Prima di essere considerata una dea madre, una divinità della fecondità, la terra si è imposta direttamente come Madre, *Tellus Mater*. L'ulteriore evoluzione dei culti agricoli, mettendo in chiaro con precisione sempre maggiore la figura di una Grande Dea della vegetazione e dei raccolti, finì col cancellare le tracce della Terra-Madre. In Grecia Demetra si sostituì a Gea. Nondimeno i resti dell'antichissimo culto della Terra-Madre affiorano nei documenti arcaici ed etnografici. Un profeta indiano Smohalla, della tribù Umasilla (Stati Uniti), vietava ai suoi discepoli di zappare la terra perché, diceva, «è un peccato ferire, tagliare, lacerare o graffiare la nostra comune madre con lavori agricoli». E giustificava così il suo atteggiamento contrario all'agricoltura: «Mi domandate di lavorare la terra? Prenderò dunque un coltello per immergerlo nel petto di mia madre? Mi domandate di zappare e di togliere i sassi? Debbo dunque mutilare la sua carne per arrivare fino alle sue ossa? Mi domandate di tagliare l'erba e il fieno, venderlo e arricchirmi come fanno i bianchi? Ma come oserei tagliare i capelli di mia madre?»[23]

Questa devozione mistica per la madre tellurica non è un fatto isolato. I membri di una tribù dravidica primitiva dell'India centrale, i Baiga, praticano l'agricoltura migratoria, contentandosi di seminare unicamente sulla cenere che rimane quando certi tratti della giungla sono stati incendiati. E fanno tutta questa fatica perché ritengono peccato «lacerare il seno della madre-terra con l'aratro». Anche i popoli altaici credono che sia grave peccato strappare l'erba, perché la Terra ne soffre, precisamente come soffrirebbe un uomo se gli strappassero i capelli o la barba. I Votiak, che sono abituati a deporre le loro offerte in un fosso, hanno cura di non ripetere quest'operazione in autunno, perché in quel periodo dell'anno la Terra dorme. I Ceremissi credono spesso che la Terra sia

[23] Mooney, *The Ghost-dance Religion*, Ann. Rep. Bureau Amer. Ethnology (Washington), 14, 721 (1896).

ammalata, e allora evitano di sedersi per terra. Si potrebbero moltiplicare le prove della persistenza di tali credenze relative alla Terra-Madre presso i popoli non agrari, o tali solo in parte.[24] La religione della terra, anche se non è la più antica religione umana, come credono alcuni studiosi, è fra le più dure a morire. Una volta consolidata nelle strutture agricole, i millenni l'attraversano senza cambiarla. Talvolta non presenta soluzioni di continuità, dalla preistoria ai giorni nostri. Per esempio, il «dolce dei morti» (in rumeno *coliva*) era conosciuto con lo stesso nome nell'antichità greca, che l'aveva ricevuto in eredità, con lo stesso nome, dalle civiltà preistoriche pre-elleniche. Altri esempi di continuità, nell'ambito dello stesso complesso formato dalle religioni telluriche agrarie, saranno ricordati più avanti.

Dieterich pubblicò nel 1905 un libro,[25] subito diventato un'opera classica. Emil Goldmann[26] e altri dopo di lui, e – più prossimo a noi – Nilsson,[27] hanno mosso obiezioni di ogni specie alla teoria di Dieterich, senza riuscire a infirmarla nella sua totalità. Dieterich inizia il suo studio ricordando tre costumanze dell'antichità – deposizione del neonato sulla terra, inumazione dei bambini (in contrasto con l'incinerazione degli adulti), malati e agonizzanti distesi per terra – attraverso cui è possibile ricostruire la fisionomia della dea-terra arcaica, della «Terra-Madre-di-tutto» (*pammétōr Gē*) ricordata da Eschilo,[28] della Gaia che Esiodo aveva cantato. Intorno alle tre pratiche arcaiche si sono accumulati documenti in numero impressionante, e controversie che qui non possiamo riferire. Cerchiamo di vedere che cosa ci insegnano i fatti e in quale complesso religioso si inquadrano.

87. *Discendenza tellurica*

Sant'Agostino[29] ricorda, citando Varrone, il nome di una divinità latina, Levana, che sollevava i bambini da terra: *levat de terra*.

[24] Cfr. Nyberg, *op. cit.*, pp. 63 sgg.
[25] *Mutter Erde* cit.
[26] Goldmann, *Cartam levare*.
[27] Nilsson, *Geschichte*, I, pp. 427 sgg.
[28] *Prometeo*, 88.
[29] *De civ. Dei*, IV, 11.

Dieterich cita, in relazione a questo fatto, l'usanza ancora praticata negli Abruzzi di posare per terra il neonato, appena lavato e fasciato.[30] Lo stesso rituale è praticato da Scandinavi, Tedeschi, Parsi, Giapponesi ecc. Il bambino è sollevato dal padre (*de terra tollere*), che manifesta così il suo riconoscimento.[31] Questo rito fu interpretato da Dieterich come un modo di consacrare il bambino alla terra, a *Tellus Mater*, che è la sua vera madre. Goldmann obietta che il neonato (o l'ammalato o l'agonizzante) si depone per terra non necessariamente a causa della sua discendenza tellurica, o per consacrarlo alla Terra-Madre, ma semplicemente perché prenda contatto con la forza magica del suolo. Altri[32] pensano che questo rito avesse lo scopo di procurare al bambino un'anima che gli venisse dalla *Tellus Mater*.

È evidente che ci troviamo qui di fronte a interpretazioni diverse, e solo apparentemente contraddittorie, di una concezione primordiale unica: la terra considerata come fonte di forza, d'«anima» e di fecondità contemporaneamente, ovvero la Terra-Madre. Il parto a terra (*humi positio*) è uso molto frequente di numerosi popoli; presso i Gurion del Caucaso, come in alcune parti della Cina, le donne si pongono per terra appena sono prese dalle doglie, volendo partorire direttamente sulla terra;[33] nella Nuova Zelanda le donne Maori partoriscono sulla sponda di un ruscello, in mezzo ai cespugli; in molte tribù africane si usa che le donne partoriscano nella foresta, sedute per terra;[34] ritroviamo lo stesso costume in Australia, nell'India del Nord, fra gli aborigeni dell'America del Nord, nel Paraguay, nel Brasile.[35] Samter[36] osserva che quest'uso era scomparso in tempi storici fra i Greci e i Romani, ma non c'è dubbio che sia esistito; certe statue di dee del parto (Eileithyia, Damia, Auxeia) le rappresentano in ginocchio, appunto nella posizione della donna che partorisce direttamente sulla terra.[37] Nella Germania medievale, in Giappone, in certe comunità ebraiche, nel

[30] *Op. cit.*, p. 7.
[31] Nyberg, *op. cit.*, p. 31.
[32] Ad esempio Rose, *Primitive Culture in Italy*, p. 133.
[33] Samter, *Geburt*, pp. 5 sgg.
[34] Cfr. Nyberg, *op. cit.*, p. 131.
[35] Ploss e Bartels, *Das Weib*, II, pp. 35 sgg.
[36] Samter, *op. cit.*, p. 6.
[37] Cfr. anche Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale*, pp. 254 sgg.

Caucaso,[38] in Ungheria, in Romania,[39] in Scandinavia, in Islanda ecc., si trova lo stesso rito. Nei testi demotici egiziani, l'espressione «sedersi per terra» significava «partorire».[40]

Indubbiamente il senso originario di questo rito universalmente diffuso era la maternità della terra. Abbiamo visto che in molti luoghi si credeva che i bambini provenissero dai pozzi, dall'acqua, dalle rocce, dagli alberi ecc.; va da sé che in certe regioni i neonati si consideravano «venuti dalla terra».[41] Il bastardo era chiamato *terrae filius*. Quando i Mordvi desiderano adottare un bambino, lo pongono in un fosso del giardino, dove si crede che abiti la dea protettrice, la Terra-Madre.[42] Questo significa che il bambino, per essere adottato, deve rinascere, cosa che si ottiene non imitando il parto sulle ginocchia della madre adottiva (come facevano, per esempio, i Romani), ma ponendo la creatura sul seno della sua vera madre, la Terra.

È naturale che, col tempo, questo senso della discendenza tellurica fosse sostituito da un'idea più generosa, cioè che la terra è la protettrice dei bambini, la fonte di ogni forza, ed è allo spirito materno che vi abita che si consacrano i neonati. Così si spiega la frequenza della culla ctonia; i lattanti si depongono addormentati, o si fanno riposare, nei fossi a diretto contatto con la terra o con uno strato di cenere, di paglia e foglie preparato dalla madre sul fondo del fosso. La culla ctonia è nota tanto nelle società primitive (Australiani e alcune popolazioni turco-altaiche) quanto nelle civiltà superiori (ad esempio nell'Impero degli Incas).[43] I bambini abbandonati non vengono uccisi, ma lasciati per terra, ad esempio fra i Greci. La Terra-Madre penserà a loro e deciderà se debbono morire o sopravvivere.[44]

Un bambino «esposto», abbandonato in balia degli elementi cosmici – acque, vento, terra – è sempre una sfida scagliata in faccia al destino. Affidato alla terra o alle acque, il bambino, che

[38] Nyberg, *op. cit.*, p. 133.
[39] Ad esempio, *Nerej*, II, p. 266.
[40] Nyberg, *op. cit.*, p. 134.
[41] Cfr. Dieterich, *op. cit.*, pp. 14 sgg.; per il mito australiano dell'uomo fatto di terra ecc. cfr. *ibid.*, p. 61.
[42] *Ibid.*, p. 137.
[43] *Ibid.*, p. 160.
[44] Cfr. Delcourt, *Stérilités mystérieuses*, p. 64.

ormai ha la posizione sociale di un orfano, rischia di morire, ma ha contemporaneamente la possibilità di acquisire una condizione diversa da quella umana. Protetto dagli elementi cosmici, il bambino abbandonato diventa molto spesso eroe, re o santo. La sua biografia leggendaria altro non fa che imitare il mito degli dèi abbandonati subito dopo la nascita. Ricordiamo che Zeus, Poseidone, Dioniso, Attis e altri innumerevoli dèi hanno condiviso la sorte di Perseo, Ione, Atlante, Anfione, Zethos, Edipo, Romolo e Remo ecc. Anche Mosè fu abbandonato alle acque, come l'eroe maori Massi, che fu gettato nell'oceano, e come il protagonista del Kalevala, Vaïnämöinen, che «galleggiava sopra i flutti tenebrosi». Il dramma del bambino abbandonato è compensato dalla grandezza mitica dell'«orfano», il bambino primordiale, nella sua assoluta e invulnerabile solitudine cosmica, nella sua unicità. La comparsa di un simile fanciullo coincide con un momento aurorale: creazione del Cosmo, creazione di un mondo nuovo, di una nuova epoca storica (*Jam redit et virgo...*), una «vita nuova» a qualsiasi livello della realtà.[45] Il bambino abbandonato alla Terra-Madre, e da questa salvato e allevato, non può più dividere il destino comune degli uomini, perché ripete il momento cosmologico dei primordi e sorge in mezzo agli elementi, non entro la famiglia. Appunto per questo gli eroi e i santi si reclutano fra i bambini abbandonati; col semplice fatto di averli protetti e preservati dalla morte, la Terra-Madre (o le Acque-Madri) li consacrano a un grandioso destino, inaccessibile ai comuni mortali.

88. *Rigenerazione*

L'inumazione dei bambini morti è un rituale spiegabile con questa stessa credenza nella Terra-Madre. Gli adulti erano bruciati, i bambini invece sepolti, perché tornassero nel seno materno e potessero più tardi rinascere. *Terra clauditur infans*.[46] Le leggi dei Manu prescrivono l'inumazione dei bambini inferiori ai due anni e vietano di bruciarli. Gli Uroni dell'America del Nord seppelliscono sotto le strade i bambini morti, perché possano rinascere insinuandosi nelle viscere delle donne che vi passano.[47] Fra gli Andamanesi i bambini sono sepolti sotto il focolare della capanna.[48] Va ricordato anche il seppellimento «in posizione embrionale», frequente presso molti popoli, su cui torneremo esaminando la mitologia della morte.[49] Viene data al cadavere una forma embrionale affinché la Terra-Madre possa metterlo al mondo per la seconda volta. In certi luoghi si fa alla dea tellurica l'offerta di bambini seppelliti vivi; così in Groenlandia, se il padre è gravemente ammalato, si seppellisce il bambino; in Svezia furono sepolti vivi due bambini durante un'epidemia di peste; presso i Maya si facevano questi sacrifici quando imperversava la siccità.[50]

Come si posa in terra il neonato subito dopo il parto, perché la sua vera madre lo legittimi e gli assicuri una protezione divina, così si posano per terra – a meno che non si seppelliscano – bambini e adulti in caso di malattia. Questo rito equivale a una nuova nascita; il seppellimento simbolico, parziale o totale, ha lo stesso valore magico-religioso dell'immersione nell'acqua, il battesimo (§ 64). L'ammalato è rigenerato: rinasce. Non si tratta per lui di un semplice contatto con le forze della terra, bensì di una rigenerazione totale. Quest'operazione conserva la stessa efficacia quando si tratta di cancellare una grave colpa o di guarire un morbo dello spirito (quest'ultimo è pericoloso per la collettività non meno del reato o della malattia fisica). Il peccatore è introdotto in una botte o in una fossa scavata per terra, e quando ne esce «è nato per la seconda volta dal seno materno».[51] Per questo gli Scandinavi credono che una strega si possa salvare dall'eterna dannazione seppellendola viva, seminando poi del grano sopra di lei e mietendo il raccolto così ottenuto.[52] Si fa la stessa cosa per i bambini gravemente ammalati; se fosse possibile seppellirli e seminare sopra di loro sementi che avessero il tempo di germinare e spuntare, i bambini potrebbero guarire. Si intende chiaramente il senso di tale credenza: l'uomo (lo stregone, l'ammalato) ha in questo modo la possibilità di rinascere insieme alla vegetazione.

[45] Cfr. Eliade, *Commentarii alla legenda di Mesterului Manole* (Bucarest 1943), p. 54.
[46] Giovenale, XV, 140.

[47] Dieterich, *op. cit.*, p. 22.
[48] Schebesta, *Les Pygmées*, p. 142.
[49] Van der Leeuw, *Das sogenannte Hockerbegräbnis*.
[50] Nyberg, *op. cit.*, pp. 181 sgg.
[51] Frazer, *The Folklore of the Old Testament*, II, p. 33.
[52] Dieterich, *op. cit.*, pp. 28 sgg.; Nyberg, *op. cit.*, p. 150.

Un altro rito affine consiste nel far passare il bambino ammalato attraverso una fessura della terra, o una roccia forata, o la cavità di un albero.[53] Qui si tratta di una credenza alquanto più complessa: da una parte, lo scopo è di trasferire la «malattia» del bambino sopra un qualsiasi oggetto (albero, roccia, terra); dall'altra, si imita l'atto stesso del parto (passaggio attraverso un foro). È anche probabile che elementi del culto solare (ruota = sole) abbiano contribuito a questo rito, almeno in certe regioni (ad esempio l'India: cfr. § 78). Ma l'idea fondamentale è quella della guarigione per mezzo di una nuova nascita; e abbiamo visto che, nella maggior parte delle loro credenze, le popolazioni agricole stabiliscono una relazione molto stretta fra questa nuova nascita e la presa di contatto con la Terra-Madre. Soltanto in questo modo si spiega tutta una serie di credenze e costumi relativi alle purificazioni e all'uso della terra come mezzo terapeutico. La terra è realmente imbevuta di forza, come crede Goldmann, ma deve la sua forza appunto alla propria capacità di fruttificare e alla propria maternità.

Abbiamo visto che si seppelliscono i bambini, anche dove gli altri morti vengono bruciati, nella speranza che le viscere della terra donino loro una vita nuova. Per i Maori la parola *whenna* significa «terra» e «placenta».[54] Del resto anche la sepoltura dei morti giunti all'età adulta – o delle loro ceneri, presso i popoli che praticano l'incinerazione – è fatta con lo stesso scopo. «Striscia verso la terra, madre tua!», dice il *Ṛgveda* (X, 18, 10). «Tu, che sei terra, io pongo nella terra!», è scritto nell'*Atharva Veda* (XVIII, 4, 48). «La Terra è una madre; sono figlio della Terra, mio padre è Parjanya... Nati da te, in te ritornano i mortali (...)» è scritto ancora nell'*Atharva Veda* (XII, I, 11; 14). Nel seppellire le ceneri e le ossa incenerite, vi si mescolano dei semi e si spande ogni cosa sopra un campo arato di fresco, dicendo: «Sāvitrī sparge la tua carne nel seno di nostra madre, la Terra».[55] Ma queste credenze induistiche non sono sempre semplici come sembrano nei testi che abbiamo citato. L'idea del ritorno alla Terra-Madre è stata completata da un'idea ulteriore: quella di reintegrare l'uomo nel Cosmo tutto intero, una *restitutio ab integro* delle facoltà psichiche e degli

[53] Nyberg, *op. cit.*, pp. 144 sgg.
[54] Dieterich, *op. cit.*, p. 13, nota 13.
[55] *Śatapatha Brāh.*, XIII, 8, 2.

organi umani nell'antropocosmo originale (ad esempio: «il tuo respiro va verso il vento, il tuo orecchio, cioè il tuo udito, verso i punti cardinali, le tue ossa tornano alla Terra»).[56]

La credenza che i morti abitino sottoterra fino al momento in cui torneranno alla luce del giorno, a una nuova esistenza, spiega l'identificazione del regno dei morti col luogo da cui provengono i bambini; ad esempio i Messicani credono di trarre origine da un luogo chiamato Chicomoztoc, il luogo delle sette grotte.[57] Sia perché si credeva che i morti conoscessero l'avvenire, sia perché la terra, riassorbendo periodicamente tutti gli esseri viventi, era considerata in possesso di poteri oracolari, alcuni oracoli arcaici della Grecia sorgevano accanto a crepacci o grotte telluriche. Sappiamo che vi furono oracoli ctoni a Olimpia e a Delfi, e Pausania (VII, 25, 13) ricorda un oracolo ad Aigai, in Achea, dove le sacerdotesse di Gea predicevano l'avvenire sull'orlo di un crepaccio. Ed è inutile ricordare le numerose «incubazioni» ottenute dormendo per terra.[58]

89. *Homo-Humus*

Da tutte le credenze passate in rassegna fin qui, risulta che la Terra è madre, cioè che genera le forme viventi traendole dalla propria sostanza. La Terra è «viva» anzitutto perché è fertile. Tutto quel che esce dalla terra è dotato di vita, e tutto quel che torna alla terra è nuovamente fornito di vita. Il binomio *homo-humus* non dev'essere inteso nel senso che l'uomo è terra in quanto è mortale, ma in quest'altro senso: che se l'uomo poté esser vivo, fu perché veniva dalla terra, perché dalla Terra Mater nacque e in essa ritorna. Tempo fa Solmsen ha spiegato *māteries* con *māter*. Anche se quest'etimologia non è esatta (il senso primitivo di materia sembra stia a indicare «il cuore del legno»), essa può essere valida entro una rappresentazione mitico-religiosa del mondo: la «materia» ha la sorte di una madre, perché genera incessantemente. Quelle che chiamiamo vita e morte sono soltanto due momenti diversi nel

[56] *Aitareya Brāhmaṇa*, II, 6, 13.
[57] Preuss, «Arch. f. Religionswiss.», 7, p. 234.
[58] Deubner, *De incubatione, passim*.

destino totale della Terra-Madre; la vita altro non è che il distacco dalle sue viscere, la morte si riduce a un ritorno «alla propria casa». Il desiderio, tanto frequente, di essere sepolti nel suolo della patria, è soltanto una forma profana dell'autoctonismo mistico, del bisogno di rientrare in casa propria. Le iscrizioni sepolcrali romane di epoca imperiale insistono sulla gioia di essere sepolti nel suolo della patria: *hic natus, hic situs est* (CIL, V, 5595); *hic situs est patriae* (VIII, 2885); *hic quo natus fuerat optans erat illo reverti* (V, 1703) ecc. E altri non nascondono il rimpianto di non avere questa consolazione: *altera contexit tellus dedit altera nasci* (XIII, 6429) ecc.[59] Per finire, si rifiutava la sepoltura ai traditori perché, secondo la spiegazione data da Filostrato, erano indegni «di essere santificati dalla terra».[60]

L'acqua è portatrice di germi; anche la terra porta germi, ma nella terra tutto giunge rapidamente a produrre i suoi frutti. Le latenze e i germi restano talvolta nelle Acque per parecchi cicli prima di arrivare a manifestarsi, ma della terra si può dire che quasi non conosce riposo; il suo destino è di generare senza posa, di dare forma e vita a tutto quel che torna ad essa sterile e inerte. Le Acque stanno all'inizio e alla fine di ogni avvenimento cosmico; la terra è al principio e alla fine di ogni vita. Ogni manifestazione si attua *al disopra* delle Acque, e si reintegra nel caos primordiale attraverso un cataclisma storico (il diluvio) o cosmico (*mahāpralaya*). Ogni manifestazione biologica avviene grazie alla fecondità della terra; ogni forma vi nasce e vi ritorna quando è esaurita la parte di vita che le era stata assegnata. Vi torna per rinascere; ma, prima di rinascere, per riposare, purificarsi, rigenerarsi. Le acque *precedono* ogni creazione e ogni forma: la Terra *produce forme viventi*. Mentre il destino mitico delle acque è quello di aprire e chiudere i cicli cosmici o eonici che durano all'infinito, il destino della Terra è di stare al principio e al termine di qualsiasi forma biologica, o appartenente alla storia locale («gli uomini del posto»). Il tempo – che, si potrebbe dire, è sonnolento nei riguardi delle Acque – è attivo e instancabile quando la terra genera; le forme viventi appaiono e scompaiono con rapidità fulminea. Ma nessuna scomparsa è decisiva: la morte delle forme viventi è soltanto un modo

[59] Cfr. gli esempi in Brelich, *Aspetti della morte*, pp. 36 sg.
[60] Cit. da Harrison, *Prolegomena*, p. 599.

latente e provvisorio di esistenza; la forma vivente, in quanto tipo o specie, non scompare mai, entro il termine che le Acque concedono alla Terra.

90. *Solidarietà cosmobiologica*

A cominciare dal momento in cui una forma si è staccata dalle Acque, ogni legame organico con esse è rotto; tra il preformale e la forma esiste uno iato. Simile frattura non avviene per le forme generate dalla terra, le quali rimangono solidali con la loro matrice; del resto se ne sono separate solo provvisoriamente, e a essa tornano per riposare, fortificarsi e alla fine ricomparire alla luce del giorno. Per questo fra la terra e le forme organiche da essa generate c'è un magico legame di simpatia. Tutte insieme formano un sistema. I fili invisibili che collegano la vegetazione, il regno animale e gli uomini di una certa regione al suolo che li genera, li porta e li nutre, furono intessuti dalla vita, che palpita tanto nella Madre come nelle sue creature. La solidarietà fra il tellurico da una parte, il vegetale, l'animale e l'umano dall'altra, si deve alla *vita*, dappertutto la stessa. La loro unità è di carattere biologico. E quando una qualsiasi delle modalità della vita è contamina o sterilizzata da una colpa contro la vita stessa, tutte le altre vengono colpite, per via della loro solidarietà organica.

Il delitto è un sacrilegio, che può avere conseguenze gravissime a tutti i livelli della vita, semplicemente perché il sangue versato *avvelena* la terra. E la calamità si manifesta colpendo di sterilità campi, bestie e uomini egualmente. Nel prologo dell'*Edipo Re* (vv. 25 sgg.), il sacerdote si lamenta delle sventure piombate su Tebe: «La città perisce nei germi fruttiferi della terra, nelle mandrie di buoi al pascolo e nei parti delle donne che terminano tutti senza nascite».[61] Un re saggio, un regno fondato sulla giustizia garantiscono invece la fertilità della terra, degli animali e delle donne. Ulisse dichiara a Penelope[62] che, grazie alla fama di un re buono, la terra porta le messi, gli alberi si piegano sotto il peso dei frutti,

[61] Seguo la traduzione della Delcourt, *op. cit.*, p. 17, per i motivi esposti dall'autrice nella nota 1.
[62] *Odissea*, XIX, vv. 109 sgg.

le pecore partoriscono regolarmente, il mare formicola di pesci. Esiodo così formula questo concetto rustico dell'armonia e della fertilità antropocosmiche: «Coloro che, per lo straniero e per il cittadino, emettono sentenze giuste e non divergono mai dalla giustizia, vedono la loro città espandersi ed entro le sue mura farsi florida la popolazione. Sul loro paese si diffonde la pace nutrice di giovani, e Zeus dal vasto sguardo non destina loro la guerra dolorosa. Questi retti giustizieri non sono mai seguiti da carestia e calamità (...). La terra offre loro una vita abbondante; sui loro monti le querce portano ghiande in cima e api nel tronco; le loro lanose pecore hanno velli pesanti; le loro mogli partoriscono figli simili ai padri; si espandono in prosperità senza fine e non se ne vanno per mare, poiché il fertile suolo offre loro le sue messi».[63]

91. *Gleba e Donna*

Il riconoscimento della solidarietà fra la fecondità della gleba e quella della donna è uno dei tratti caratteristici delle società agricole. Per moltissimo tempo i Greci e i Romani hanno parificato gleba e matrice, atto generatore e lavoro agricolo. Questa parificazione si ritrova, del resto, in molte civiltà, e ha dato origine a numerose credenze e riti. Eschilo, ad esempio, dice che Edipo «osò seminare il sacro solco ove si era formato e piantarvi un fusto cruento».[64] Abbondanti allusioni in Sofocle: «i solchi paterni»,[65] «l'agricoltore, padrone di un campo lontano, che visita una volta sola, al tempo della semina».[66] Dieterich, che aggiunge a queste citazioni classiche numerosi altri riferimenti,[67] studia anche la frequenza del motivo *arat-amat* nei poeti latini.[68] Ma, come era da prevedere, l'assimilazione fra donna e solco arato, atto generatore e lavoro agricolo, è intuizione arcaica e molto diffusa. Occorre distinguere nella sintesi mitico-rituale vari elementi: identificazione

[63] *Le opere e i giorni*, 225-37.
[64] *Sette contro Tebe*, 750 sgg.
[65] *Edipo re*, 1210.
[66] Deianira parla di Eracle, *Trachinie*, 30 sgg.
[67] Cfr. Dieterich, *op. cit.*, p. 47, note 1 e 2; Pisani, *La donna e la terra*, pp. 248 sgg.
[68] Dieterich, *op. cit.*, pp. 78 sg.

della donna e della terra arabile; identificazione del fallo e del vomero; identificazione del lavoro agricolo con l'atto generatore.

Precisiamo subito che la Terra-Madre e la sua rappresentante umana, la donna, quantunque abbiano una parte preponderante nel complesso rituale, non vi hanno più una parte esclusiva. C'è posto non soltanto per la donna o per la terra, ma anche per l'uomo e per il dio. La fertilità è preceduta da una ierogamia. Un antico incantesimo anglosassone contro la sterilità dei campi riflette mirabilmente le speranze che le società agrarie ponevano nella ierogamia: «Salve Terra, madre degli uomini, sii fertile nell'amplesso del dio e riempiti di frutti per uso dell'uomo».[69] A Eleusi, il sacerdote pronunciava la formula agricola arcaica: «Fa' piovere! – Che tu possa portar frutti!» guardando prima il cielo poi la terra. È assai probabile che questa ierogamia fra Cielo e Terra sia stata il modello primordiale sia della fecondità dei campi che del matrimonio umano. Un testo dell'*Atharva Veda* (XIV, 2, 71), ad esempio, paragona lo sposo e la sposa al Cielo e alla Terra.

92. *La donna e l'agricoltura*

Si ammette volentieri che l'agricoltura fu una scoperta femminile. L'uomo, occupato a cacciare la selvaggina o a pascere le mandrie, era quasi sempre lontano da casa. La donna invece, col suo spirito di osservazione ristretto ma acuto, aveva occasione di studiare i fenomeni naturali della semina e della germinazione e poteva tentare di riprodurli artificialmente. D'altra parte, essendo solidale con gli altri centri di fecondità cosmica – la Terra, la Luna – la donna acquistava anch'essa il prestigio di poter influire sulla fertilità e poterla distribuire. Così si spiega la parte preponderante rappresentata dalla donna all'inizio dell'agricoltura – specialmente nel periodo in cui la sua tecnica era ancora patrimonio femminile –, parte che le donne svolgono tuttora in alcune civiltà.[70] Così nell'Uganda la donna sterile è considerata pericolosa per l'orto, e il marito può chiedere il divorzio per questo solo motivo di carat-

[69] Citato da Krappe, *Études de mythologie et de folklore germaniques* (Paris 1928), p. 62.
[70] Si veda Pestalozza, *L'aratro e la donna*, pp. 324 sgg.

tere economico.[71] Ritroviamo la stessa credenza che la sterilità femminile sia pericolosa per l'agricoltura nella tribù Bantu, in India.[72] A Nicobar si dice che il raccolto sarà più abbondante se a seminare è una donna gravida.[73] Nell'Italia meridionale si crede che tutto quel che fa la donna gravida riesce, e che quel che semina crescerà, come cresce il feto.[74] A Borneo, «le donne hanno un ruolo di primo piano nelle cerimonie e nei lavori per la coltivazione del riso; gli uomini sono chiamati soltanto per liberare il terreno dai cespugli e per aiutare in qualche lavoro finale. Tocca alle donne scegliere e conservare le sementi... Sembra che esse avvertano un'affinità naturale con i semi, che sostengono essere gravidi. Qualche volta le donne trascorrono la notte nei campi di paddy, nella stagione in cui spunta. La loro idea, probabilmente, è di accrescere la propria fecondità, o quella del paddy, ma su questo punto sono molto reticenti».[75]

Gli Indiani dell'Orinoco lasciano alle donne l'incarico di seminare il granoturco e piantare i tuberi, perché «come le donne sanno concepire e mettere al mondo i figli, così i semi e i tuberi piantati da loro danno frutti assai più abbondanti che se li avessero piantati gli uomini».[76] A Nias, una palma da vino piantata da una donna dà linfa in maggior quantità della palma piantata da un uomo.[77] Le stesse idee le troviamo in Africa, presso gli Ewe. Nell'America del Sud, per esempio fra gli Jibaros, si crede «che le donne abbiano un'influenza speciale e misteriosa sulla crescita delle piante coltivate».[78] Questa solidarietà fra la donna e il solco fertile si conservò anche quando l'agricoltura divenne una tecnica maschile e l'aratro sostituì la primitiva zappa, e spiega moltissimi riti e credenze che esamineremo insieme ai complessi drammatici agrari.

[71] Briffault, *The Mothers*, III, p. 55.
[72] Lévy-Bruhl, *L'Expérience mystique*, p. 254.
[73] Temple, in Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, IX, p. 362.
[74] Finamore, *Tradizioni popolari abruzzesi*, p. 59.
[75] Hose e MacDougall, *Pagan Tribes of Borneo*, I, III; Lévy-Bruhl, *op. cit.*, p. 254.
[76] Frazer, *Spirits of the Corn*, I, p. 105; cfr. l'intero capitolo: «Compito delle donne nell'agricoltura».
[77] Lévy-Bruhl, *op. cit.*, p. 254.
[78] Karsten, cit. *ibid.*, p. 255.

93. *Donna e solco*

L'assimilazione della donna alla terra coltivata si incontra in molte civiltà, ed è stata conservata nelle tradizioni popolari europee. «Io sono la terra», dice l'amata in una canzone d'amore egiziana. Il *Vidēvdāt* paragona la terra incolta a una donna senza figli, e nei racconti la regina sterile si lamenta: «Sono simile a un campo dove non spunta nulla!»[79] Invece in un inno del XII secolo, Maria Vergine è glorificata come *terra non arabilis quae fructum parturiit*. Ba'al era chiamato «il marito dei campi».[80] L'identificazione della donna con la gleba era frequente presso tutti i popoli semitici.[81] Nei testi musulmani la donna è chiamata «campo», «vigna» ecc. Così il *Corano* (II, 223): «Le vostre mogli sono per voi come dei campi». Gli Indù assimilavano solco e vulva (*yoni*), grano e sperma.[82] «Questa donna è venuta come un terreno vivo: seminate in essa la semenza, o uomini!»[83] Anche le leggi di Manu insegnano che «la donna può essere considerata come un campo; il maschio come il seme» (IX, 33). Nārada così commenta: «La donna è il campo e il maschio è il dispensatore della semenza».[84] Un proverbio finlandese dice che «le ragazze hanno il campo nel loro corpo».[85]

Evidentemente l'assimilazione della donna al solco implica quella del fallo alla vanga, e del lavoro agricolo all'atto generatore. Queste simmetrie antropotelluriche sono state possibili soltanto in civiltà che conoscevano tanto l'agricoltura quanto le vere cause del concepimento. In alcune lingue dell'Asia orientale, la parola *lak* indica tanto il fallo come la vanga. Przyluski ha suggerito che un vocabolo simile, dell'Asia orientale, è all'origine delle parole sanscrite *lāngūla* (coda, vanga) e *liṅga* (organo generatore maschile).[86] L'identità fallo-vomero è stata perfino rappresentata plasti-

[79] Van der Leeuw, *Phänomenologie*, pp. 78 sg.
[80] Smith, *Religion of the Semites* (ed. 1923), pp. 108, 536 sgg.
[81] *Ibid.*, p. 537; cfr. Dhorme, *La Religion des Hébreux nomades* (Bruxelles 1937), p. 276.
[82] *Śatapatha Brāhmaṇa*, VII, 2, 2, 5.
[83] *Atharva Veda*, XIV, 2, 14.
[84] Cfr. Pisani, *op. cit.*, *passim*.
[85] Nyberg, *op. cit.*, p. 232, nota 83.
[86] Cfr. *Pré-aryan*, II; Eliade, *Yoga*, p. 291.

camente.[87] L'origine di questa rappresentazione è molto più antica: sopra un disegno dell'epoca cassita, che rappresenta un vomero, sono segnati i simboli congiunti dell'atto generatore.[88] Simili intuizioni arcaiche scompaiono difficilmente, non soltanto dalla lingua popolare corrente, ma anche dal vocabolario degli scrittori di vaglia. Rabelais ha conservato l'espressione «membro che viene chiamato l'agricoltore della natura».[89]

Infine, per dare qualche esempio di identificazione del lavoro agricolo con l'atto generatore, ricordiamo il mito della nascita di Sītā, la protagonista del *Rāmāyana*. Suo padre Janaka (nome che significa «progenitore») la trovò nel suo campo mentre arava e la chiamò Sītā, «solco».[90] Un testo assiro ci ha conservato la preghiera diretta a un dio «il cui vomero ha fecondato la terra».[91]

Molti popoli primitivi si servono ancor oggi, per rendere feconda la terra, di amuleti magici rappresentanti i genitali.[92] Gli Australiani praticano un curiosissimo rituale di fecondazione: armati di frecce, che portano a mo' di falli, ballano intorno a una fossa simile all'organo generatore femminile; alla fine piantano bastoni in terra.[93] Bisogna ricordare anche la relazione molto stretta esistente fra donna ed erotismo da una parte, aratura e fertilità della terra dall'altra. È nota l'usanza di far tracciare da giovanette nude i primi solchi con l'aratro;[94] usanza che ricorda l'unione esemplare della dea Demetra con Giasone, al principio della primavera, sul solco allora seminato.[95]

94. *Sintesi*

Nei complessi mitici e rituali che abbiamo passato in rassegna, la terra è valorizzata in primissimo luogo per la sua infinita capa-

[87] Cfr. le riproduzioni in Dieterich, *op. cit.*, pp. 107 sg.
[88] Cfr. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur*, fig. 214, p. 387.
[89] *Gargantua*, lib. II, cap. 1.
[90] *Rāmāyana*, cap. 66; cfr. altri riferimenti in Coomaraswamy, *The Ṛgveda as Land-nāma Book*, pp. 15, 33.
[91] Cit. da Langdon, *Semitic Mythology*, p. 99.
[92] Dieterich, *op. cit.*, p. 94.
[93] *Ibid.*, pp. 94 sgg.; sul senso erotico del bastone cfr. Meyer, *Trilogie*, III, pp. 194 sgg.
[94] Ricchissimo materiale documentario in Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, I, pp. 553 sgg.; Frazer, *The Magic King*, I, pp. 469 sgg.
[95] *Odissea*, V, 125.

cità di portare frutti. Per questo, con l'andar del tempo, la Terra-Madre si trasforma insensibilmente in Madre dei Cereali. Ma le tracce della teofania tellurica non scompaiono mai dalla fisionomia delle «Madri», delle divinità telluriche. Per citare un solo esempio, nelle figure femminili della religione greca – Nemesi, le Erinni, Temi – si riconoscono gli attributi originari della Terra-Madre. Ed Eschilo[96] prega anzitutto la Terra, quindi Temi. È vero che Gea o Gaia fu alla fine sostituita da Demetra, ma la coscienza della solidarietà fra la dea dei cereali e la Terra-Madre non andò perduta per gli Elleni. Euripide[97] dice parlando di Demetra: «Essa è la Terra... Chiamala come vuoi!»

Le divinità agrarie si sostituiscono alle arcaiche divinità telluriche, ma senza che la sostituzione implichi abolizione di tutti i riti primordiali. Attraverso la «forma» delle Grandi Dee agricole si può riconoscere la presenza della «padrona del luogo», la Terra-Madre. Ma le nuove divinità precisano sempre più il loro profilo, la loro struttura religiosa si fa più dinamica. Cominciano ad avere una storia patetica, a vivere il dramma della nascita, della fecondità e della morte. Il passaggio dalla Terra-Madre alla Grande Dea agricola è passaggio dalla semplicità al dramma.

Dalla ierogamia cosmica del Cielo e della Terra fino alla più modesta pratica attestante la santità tellurica, dappertutto si incontra la stessa intuizione centrale, che torna come un tema dominante: la terra produce le forme viventi, è una matrice che procrea instancabilmente. Quale che sia la struttura del fenomeno religioso suscitato dall'epifania tellurica – «presenza sacra», divinità ancora amorfa, fisionomia divina ben definita, o infine «costume» risultante dal torbido ricordo delle forze sotterranee – vi si riconosce sempre il destino della maternità, dell'inesauribile potenza creativa. Questa creazione è talvolta mostruosa, come nel mito di Gaia evocato da Esiodo. Ma i mostri della *Teogonia* sono soltanto una dimostrazione delle infinite forze creatrici della Terra. Qualche volta non occorre neppure precisare il sesso della divinità tellurica, procreatrice universale.[98] La divinità cumula allora tutte le forze della creazione; questa forma di bipolarità, di coin-

[96] *Eumenidi*, I.
[97] *Bacchae*, 274.
[98] Cfr. Nyberg, *op. cit.*, p. 231, note 69 e 72.

cidenza dei contrari, sarà ripresa dalla più elevata speculazione posteriore. Ogni divinità tende, nella coscienza dei suoi fedeli, a diventare *tutto*, a sostituirsi a tutte le altre figure religiose, a regnare su tutte le regioni cosmiche. E poche divinità ebbero, come la Terra, il diritto e la capacità di diventare *tutto*. Ma l'ascesa della Terra-Madre al rango di divinità suprema, se non unica, è stata decisa tanto dalla sua ierogamia col Cielo come dall'apparire delle divinità agrarie. Vi sono tracce di questa grandiosa storia nella bisessualità delle divinità telluriche. Ma la Terra-Madre non ha mai perduto i suoi privilegi arcaici di «padrona del luogo», fonte di tutte le forme viventi, custode dei figli e matrice nella quale si seppellivano i morti perché vi riposassero, si rigenerassero e tornassero finalmente alla vita, grazie alla santità della Madre.

8.

La vegetazione. Simboli e riti di rinnovamento

95. *Saggio di classificazione*

Risvegliata da Odino dal suo profondo sonno affinché riveli agli dèi le origini e la fine del mondo, l'indovina, la *völva*, dichiara:[1]

> Io ricordo i giganti, nati al sorger dei tempi,
> che un giorno mi hanno generato;
> ricordo i nove mondi, le nove radici,
> il famoso frassino ben fisso giù nella terra.
>
> Io so che esiste un frassino chiamato Yggdrasil,
> un alto albero, bagnato di bianca brina;
> di là derivano le rugiade che cadono nelle valli,
> e sempre verde sta presso la fonte di Urdh.[2]

Il Cosmo è visto in forma di albero gigantesco. Questo ideogramma della mitologia scandinava trova corrispondenze in altre innumerevoli tradizioni. Prima di ricordarle, ciascuna particolarmente, tentiamo di gettare uno sguardo d'insieme sul territorio che dovremo percorrere: alberi sacri, simboli, miti e riti vegetali. I documenti sono in numero notevole, la loro varietà morfologica è tale che taglia corto ogni tentativo di classificazione sistematica. Infatti, si incontrano alberi sacri, riti e simboli vegetali nella storia di ogni religione, nelle tradizioni popolari del mondo intero, nelle metafisiche e nelle mistiche arcaiche, senza parlare dell'iconografia, dell'arte popolare. Le età di questi documenti, come le

[1] *Völospá*, stt. 2 e 19.
[2] Trad. Mastrelli, *L'Edda, carmi norreni* (Firenze 1951), pp. 1, 3.

civiltà ove furono raccolti, sono diversissime. È evidente che il contesto di Yggdrasil, ad esempio, o dell'Albero della Vita della Sacra Scrittura, è molto diverso da quello del «matrimonio degli alberi», che si pratica ancor oggi in India, oppure del «Maggio», che si porta ritualmente in primavera, nei villaggi europei. Nella religiosità popolare, l'albero rituale rappresenta una parte implicita nel simbolismo dell'albero (ricostruibile su documenti paleo-orientali), ma la ricchezza e la multivalenza del simbolo «albero» non si esauriscono davvero nell'albero della religiosità popolare. È possibile identificare con precisione il centro di diffusione di alcuni concetti fondamentali (ad esempio quelli dell'Albero Cosmico, o i riti di rigenerazione vegetale), e questo facilita, in un certo senso, la classificazione dei documenti. Ma il problema della «storia» dei motivi interessa la nostra ricerca solo in via sussidiaria.

Prima di ricercare (ammettendo che la ricerca sia possibile) in quale millennio, a cominciare da quale civiltà e per mezzo di quali fattori un certo simbolismo vegetale si è diffuso – ancor prima di definire certi complessi di riti implicanti questo simbolismo – quel che ci interessa per ora è di sapere quale fu la *funzione religiosa* dell'albero, della vegetazione o dei simboli vegetali nell'economia del sacro e nella vita religiosa, sapere cosa *rivela* e cosa *significa*; vedere finalmente in qual misura sarebbe legittimo ricercare una struttura coerente sotto l'apparente polimorfismo del simbolismo dell'albero. Vogliamo dunque sapere questo: esiste un'affinità intima fra i significati apparentemente diversi che assume la «Vegetazione», a seconda che sia valorizzata in uno qualsiasi dei seguenti contesti: cosmologico, mitico, teologico, rituale, iconografico, folcloristico? Qui evidentemente si tratta soltanto di una coerenza imposta alla coscienza dalla struttura stessa dell'oggetto; coerenza che si rivelerebbe a noi – totalmente o in parte – quale che fosse il livello sul quale ci collocassimo per contemplare l'oggetto, sia quello del rito popolare (come il corteo del «Maggio» all'inizio della primavera), sia quello dell'ideogramma «Albero Cosmico» nell'arte plastica mesopotamica o nei testi vedici.

Otterremo una risposta a questa domanda soltanto dopo aver passato in rassegna un numero sufficiente di fatti, scelti fra i più significanti. Ma per non smarrirci nel labirinto, bisognerà pure offrire una classificazione, del tutto provvisoria, dell'enorme materiale di cui disponiamo. Dopo aver messo da parte il complesso dei valori religiosi e delle cerimonie agrarie – che studieremo in un altro capitolo – distingueremo i seguenti gruppi di «culti della vegetazione», come possiamo chiamarli con formula approssimativa ma comoda:

a) il complesso pietra-albero-altare, che forma un *microcosmo effettivo* negli strati più antichi della vita religiosa (Australia; Cina-Indocina-India; Fenicia-Egeo);

b) l'albero-*immagine* del Cosmo (India; Mesopotamia; Scandinavia ecc.);

c) l'albero-*teofania* cosmica (Mesopotamia; India; Egeo);

d) l'albero-*simbolo della vita*, della fecondità inesauribile, dell'assoluta realtà; in relazione con la Grande Dea o col simbolismo acquatico (ad esempio Yakṣa); identificato con la fonte dell'immortalità («Albero della Vita») ecc.;

e) l'albero-*centro* del mondo e *sostegno* dell'universo (presso gli Altaici, gli Scandinavi) ecc.;

f) *relazioni mistiche* fra alberi e uomini (alberi antropogeni; l'albero come ricettacolo delle anime degli antenati; matrimonio degli alberi; presenza dell'albero nelle cerimonie di iniziazione ecc.);

g) l'albero-simbolo della resurrezione della vegetazione, della primavera, e della «rigenerazione» dell'anno (ad esempio il «Maggio» ecc.).

Questa classificazione sommaria e certamente incompleta ha almeno il merito di richiamare l'attenzione, fin da principio, sui caratteri comuni a tutti i documenti. Senza trarre in anticipo le conclusioni che risulteranno dall'analisi dei documenti, possiamo fin d'ora sottolineare il fatto che l'albero rappresenta – in modo sia rituale e concreto sia mitico e cosmologico, e anche puramente simbolico – il *Cosmo vivente*, che si rigenera senza interruzione. Poiché la vita inesauribile è equivalente all'eternità, l'albero-Cosmo può per questo diventare, su un altro livello, albero della «Vita-senza-morte». E dato che questa medesima vita inesauribile, nell'ontologia arcaica, traduce l'idea di *realtà assoluta*, l'albero vi diventa il simbolo di questa realtà («il Centro del Mondo»). Più tardi, quando un'altra maniera di considerare i problemi metafisici verrà ad aggiungersi all'ontologia tradizionale (ad esempio in India), lo sforzo dello spirito per staccarsi dal processo cosmico

e concentrarsi sulla propria autonomia sarà definito sforzo per «tagliare l'Albero Cosmico alla radice», in altre parole superamento totale delle «apparenze», di quelle rappresentazioni che hanno origine dalla sorgente inesauribile della Vita universale.

96. *L'Albero Sacro*

Un simbolismo tanto vasto e coerente, come si è affermato? Mediante quale sintesi mentale dell'umanità arcaica? E partendo da quali particolarità della struttura dell'«albero» in quanto tale? Qui non si tratta di precisare la genesi di un valore religioso, bensì di scoprire le più antiche – e quindi le più pure – intuizioni di questo valore. È certo che per l'esperienza religiosa arcaica l'albero (o piuttosto, certi alberi) rappresenta una *potenza*. Bisogna aggiungere che questa *potenza* è dovuta sia all'«albero» in quanto tale, sia alle sue implicazioni cosmologiche. Per la mentalità arcaica, natura e simbolo coesistono. Un albero si impone alla coscienza religiosa con la propria sostanza e la propria forma, ma sostanza e forma debbono il loro valore al fatto di essersi imposte alla coscienza religiosa: sono state «scelte», cioè si sono «rivelate». Né la fenomenologia della religione, né la storia delle religioni saprebbero andar oltre la constatazione di questa coesistenza della natura e del simbolo, che l'intuizione del sacro viene a valorizzare. Non si può quindi parlare di un «culto dell'albero» propriamente detto. Mai un albero fu adorato *unicamente* per se stesso, ma sempre per quel che si «rivelava» per suo tramite, per quel che l'albero implicava e significava. Le piante magiche o farmaceutiche (come vedremo *infra*, §§ 111 sgg.) devono anch'esse la loro efficacia a un prototipo mitico. Studiando le rappresentazioni dell'«albero sacro» in Mesopotamia e in Elam, Nell Parrot scrive: «Non esiste culto dell'albero in sé; sotto la figurazione dell'albero si nasconde sempre un'entità spirituale».[3] Compiendo ricerche nello stesso campo, un altro autore giunge alla conclusione che l'albero sacro mesopotamico è piuttosto simbolo che oggetto di culto: «Non è la copia di un albero reale, più o meno arricchito di ornamenti, è invece stilizzazione del tutto artificiale; anziché vero oggetto di culto, ci sembra un simbolo dotato di grande potere benefico».[4] Queste conclusioni, lievemente emendate, troveranno conferma in regioni diverse dalla Mesopotamia.

[3] Parrot, *L'Arbre sacré*, p. 19.

Sicché – tornando alle prime intuizioni della sacralità della vegetazione – in virtù della sua *potenza*, di ciò che *manifesta* (e che lo supera), l'albero diventa un oggetto religioso. E questa potenza è a sua volta convalidata da un'ontologia: se l'albero è carico di forze sacre, ciò avviene perché è verticale, cresce, perde le foglie e le ricupera, e di conseguenza si rigenera («muore» e «risuscita») innumerevoli volte, ha il suo lattice ecc. Tutte queste convalide hanno origine dalla semplice contemplazione mistica dell'albero, in quanto «forma» e modalità biologica. Ma soltanto in seguito alla sua subordinazione a un prototipo (la cui forma non è necessariamente vegetale) l'albero sacro acquista la sua vera validità. In altre parole, questo avviene in virtù della sua *potenza*: perché *manifesta* una realtà extra-umana, perché si presenta all'uomo in una certa forma, porta frutti e periodicamente si rigenera, per questo un albero diventa sacro. Con la sua semplice presenza («la potenza») e con la propria legge dell'evoluzione («la rigenerazione»), l'albero ripete quel che «è» il Cosmo tutto intero per l'esperienza arcaica. L'albero può, indubbiamente, diventare un *simbolo* dell'Universo, e sotto questa forma lo troviamo nelle civiltà evolute; ma per una coscienza religiosa arcaica l'albero «è» l'Universo, e, se «è» l'Universo, significa che lo ripete e lo riassume, nel mentre che lo «simboleggia». Questa concezione primaria del «simbolo» – per cui il simbolo deve la sua validità al fatto che la realtà simboleggiata è incorporata in esso – sarà precisata ulteriormente quando affronteremo il problema del meccanismo e della funzione del simbolo (§§ 166 sgg.).

Una cosa sola vogliamo qui mettere in luce: se il *Tutto* esiste nell'interno di ciascun *frammento significativo*, questo non avviene perché è vera la legge della «partecipazione» (come la intendeva particolarmente Lévy-Bruhl), ma anzi perché ogni frammento significativo *ripete* il Tutto. Un albero diventa sacro, pur continuando a essere albero, in virtù della *potenza* che manifesta; e se diventa

[4] Danthine, *Le Palmier dattier et les arbres sacrés*, pp. 163 sg.

Albero Cosmico, è perché quanto *manifesta* l'albero ripete, punto per punto, quel che manifesta il Cosmo. L'albero sacro non ha bisogno di perdere i propri attributi formali-concreti per diventare simbolico (la palma dattilifera dei Mesopotamici, la quercia degli Scandinavi, l'Aśvattha e il *nigrodha* degli Indù ecc.). Soltanto dopo aver superate certe tappe mentali, il simbolo si stacca dalle forme concrete, diventa schematico e astratto.[5]

97. *Albero microcosmo*

I «luoghi sacri» più arcaici di cui siamo a conoscenza formano, come aveva ben osservato Przyluski,[6] un microcosmo: paesaggio di pietre, acque e alberi. Il centro totemico australiano si trova spesso situato in un complesso sacro di alberi e di pietre. Il trittico albero-altare-pietra nei «luoghi sacri» primitivi dell'Asia orientale e dell'India fu posto in luce da Mus,[7] quantunque detti elementi fossero da lui disposti in sequenza temporale (alle origini del luogo sacro sarebbe stata la foresta, e quindi soltanto il complesso albero-altare-pietra), invece di vedervi (come vide giustamente Przyluski) una coesistenza simultanea. In realtà il binomio cultuale pietra-albero è presente anche in altre aree arcaiche. Nella civiltà pre-indiana di Mohenjo-Daro, il luogo sacro consisteva in un recinto intorno a un albero. Simili luoghi sacri si trovavano dappertutto in India, al tempo della predicazione di Buddha. I testi pāli ricordano spesso la pietra o l'altare (*veyaḍḍi*, *manco*) posti accanto a un albero sacro, che formavano l'ossatura dei culti popolari di divinità della fecondità (gli Yakṣa). Quest'associazione molto antica della pietra e dell'albero fu accettata e assunta dal buddhismo. La *caitya* buddhistica era talvolta soltanto l'albero, senza altare; ma altre volte era la costruzione rudimentale sorta accanto all'albero.[8] Il valore religioso dei luoghi sacri arcaici non poté essere scosso né dal buddhismo né dall'induismo. I grandi sistemi religiosi dell'India post-buddhistica han dovuto tener conto di questi luoghi sacri, e hanno addirittura finito con l'assorbirli nelle proprie strutture, e quindi col convalidarli.

[5] Cfr. la citazione tratta dal libro della Danthine qui sopra riportata.
[6] Przyluski, *La participation*, p. 41.
[7] Mus, «Bull. Soc. Franç. de Philosophie», maggio-giugno 1937.
[8] Cfr. numerosi esempi in Coomaraswamy, *Yakṣas*, I, pp. 12 sgg.

La stessa continuità si può osservare in Grecia e nel mondo semitico. Dai tempi minoici fino al crepuscolo dell'ellenismo, si incontra sempre l'albero cultuale accanto a una roccia.[9] Spesso il santuario semitico arcaico era formato da un albero e un betilo.[10] L'albero o l'*ashera* (tronco scortecciato che sostituiva l'albero verde) più tardi rimase solo accanto all'altare. I luoghi ove Cananei ed Ebrei deponevano le offerte erano situati «su ogni collina elevata e su ogni albero verdeggiante».[11] Lo stesso profeta ricorda «i peccati degli uomini di Giuda», gli altari e «le immagini di Astarte che hanno elevato accanto agli alberi verdeggianti e sulle alte colline».[12] Il palo rinforzava, con la sua posizione verticale e la sua sostanza, la sacralità dell'albero. L'iscrizione – solo parzialmente decifrata – del monumento arcaico sumero detto «il personaggio piumato» dice: «Ennamaz collocò i mattoni saldamente; fatta la dimora principesca, le collocò accanto un grande albero; accanto all'albero piantò un palo».[13]

Il «luogo sacro» è un microcosmo perché *ripete* il paesaggio cosmico, perché è un riflesso del Tutto. L'altare e il tempio (o il monumento funebre, o il palazzo), che sono trasformazioni ulteriori del «luogo sacro» primitivo, sono anch'essi microcosmi, perché sono *Centri del Mondo*, perché si trovano nel cuore stesso dell'Universo e rappresentano un'*imago mundi* (§ 143). L'idea di «centro», di realtà assoluta – assoluta in quanto ricettacolo del sacro – è implicita anche nelle concezioni più elementari del «luogo sacro», concezione in cui – come abbiamo già visto – non manca mai l'albero sacro. La pietra rappresentava la realtà per eccellenza, l'indistruttibilità e la durata; l'albero, con la sua rigenerazione periodica, manifestava la potenza sacra nell'ordine della vita. Le acque, dove intervenivano a completare questo paesaggio, significavano le latenze, i germi, la purificazione (§ 60). Il «paesaggio microcosmico» si ridusse col tempo a uno solo dei suoi elementi costituenti,

[9] Nilsson, *Geschichte*, I, p. 260.
[10] Robertson Smith, *Lectures* (3ª ed.), pp. 187 sgg.
[11] *Geremia*, 2, 20; cfr. anche 3, 6.
[12] *Ibid.*, 17, 1-3.
[13] Parrot, *op. cit.*, p. 43.

il più importante: all'albero o al pilastro sacro. Riduzione per assorbimento. L'albero finisce per esprimere, da sé solo, il Cosmo, incorporandosi, in forma apparentemente statica, la sua «forza», la sua vita e la sua capacità di periodico rinnovamento.

98. *Albero - abitazione della divinità*

Il momento del passaggio dal «luogo sacro» – immagine del microcosmo – a un Albero Cosmico, concepito insieme come «abitazione» della divinità, è conservato mirabilmente in un incantesimo babilonese, spesso tradotto dagli orientalisti:[14]

Un *Kiskanu* nero è cresciuto in Eridu; in un luogo santo fu creato;
Il suo splendore è quello del lapislazzuli lucente, si estende verso l'*apsu*.
È il deambulatorio di Ea nell'opulento Eridu,
La sua residenza è luogo di riposo per Bau...

L'albero *Kiskanu* presenta tutte le caratteristiche dell'Albero Cosmico: si trova a Eridu, quindi in un «Centro del Mondo»; in un luogo sacro, cioè nel centro del reale (§§ 140 sgg.); somiglia nel suo splendore al lapislazzuli, simbolo cosmico per eccellenza (la notte stellata);[15] si stende in direzione dell'oceano che abbraccia e sostiene il mondo (dobbiamo intendere che l'albero si stende verso l'oceano *con la punta dei suoi rami*, cioè che è un «albero rovesciato», come sono abitualmente gli Alberi Cosmici?); è dimora del dio della fertilità e delle scienze civilizzatrici (arti, agricoltura, scrittura ecc.); è il luogo ove riposa la madre di Ea, la dea Bau, divinità dell'abbondanza, dei greggi e dell'agricoltura.

Kiskanu si può considerare uno dei prototipi dell'«albero sacro» babilonese, la cui frequenza nell'iconografia dell'antico Oriente è significativa. Che l'«albero sacro» di quelle regioni significhi qualche cosa di più del semplice «culto dell'albero», che abbia un preciso senso cosmologico, è dimostrato con certezza dalla posizione che occupa nello spazio iconografico. L'albero è quasi sempre accompagnato da simboli, emblemi o figure araldiche che completano e precisano il suo valore cosmologico. Ad esempio, il documento più antico che possediamo, frammento di un vaso scoperto dalla missione Gauthier a Moussian, rappresenta un albero schematizzato, circondato da losanghe.[16] Nell'iconografia mesopotamica, l'albero è di solito circondato da animali caprini, astri, uccelli o serpenti. Ciascuno di questi emblemi ha un significato cosmologico preciso. La presenza degli astri accanto agli alberi indica in modo indubitabile il valore cosmologico di questi ultimi.[17] Uno schizzo arcaico di Susa[18] rappresenta un serpente che si drizza verticalmente per mordere un albero (questa scena fu classificata da Toscane sotto il motivo serpente-albero, e da lui interpretata come un prototipo babilonese del noto episodio biblico).

L'iconografia presenta altre scene affini: un uccello posato sopra un albero, in mezzo ad animali caprini,[19] l'albero – il disco solare – uomini travestiti ritualmente da pesci.[20] Ci siamo limitati a ricordare qualcuno dei gruppi più significativi e più frequenti, senza pretendere di esaurire la ricchissima documentazione mesopotamica. Ma il valore cosmologico che ha costantemente l'albero sacro, in questo complesso, è evidente.[21] Nessuno degli emblemi che accompagnano l'albero può essere interpretato in senso naturistico, per la semplice ragione che, nella concezione mesopotamica, la «Natura» stessa era una cosa completamente diversa da quel che è nell'esperienza e nella concezione moderna. Basta ricordare, ad esempio, che ogni essere o azione significativa acquista efficacia – per i Mesopotamici, come per l'uomo arcaico in generale – soltanto nella misura in cui ha un prototipo celeste o ripete un gesto cosmologico primordiale.

[14] Seguo la versione di Dhorme, *Choix de textes*, p. 98.
[15] Cfr. Eliade, *Cosmologie babiloniana*, pp. 51 sgg.

[16] Parrot, *op. cit.*, p. 22. Il senso mistico della losanga è identificabile a cominciare dall'arte magdaleniana; cfr. Hentze, *Mythes et symboles lunaires*, p. 124.
[17] Cfr., ad esempio, in Parrot, *op. cit.*, le figg. 8 sg., riproduzioni dei documenti dell'Elam, del II millennio, e le figg. 21 sgg. per l'intera serie dei cilindri babilonesi.
[18] *Ibid.*, fig. 12.
[19] Cfr., ad esempio, *ibid.*, figg. 35 sg. e *passim*.
[20] *Ibid.*, figg. 100, 104 e *passim*.
[21] Cfr. anche il materiale inventariato nell'interessante studio di Wensinck, *Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia*, che Parrot non ha utilizzato.

99. *Albero Cosmico*

La tradizione indiana, fin dai più antichi testi,[22] rappresenta il Cosmo sotto forma di albero gigantesco. Nelle Upaniṣad questa concezione è precisata dialetticamente: l'Universo è un «albero rovesciato» che affonda le radici nel Cielo e stende i rami sulla terra intera.[23] La *Katha-Upaniṣad* (VI, 1) così lo descrive: «Questo Aśvattha eterno, le cui radici vanno in alto e i rami in basso, è il puro (*śukram*), il Brahman, ciò che chiamano la Non-Morte. Tutti i mondi riposano in lui!» L'albero *aśvattha* rappresenta qui, in tutta la sua luce, la *manifestazione* del Brahman nel Cosmo, cioè la Creazione come movimento discendente. Altri testi delle Upaniṣad confermano e precisano questa intuizione del Cosmo in quanto albero: «I suoi rami sono l'etere, l'aria, il fuoco, l'acqua, la terra» ecc. Sono gli elementi cosmologici che manifestano questo «Brahman il cui nome è Aśvattha».[24]

Nella *Bhagavad-Gītā* (XV, 1-3) l'Albero Cosmico finisce per esprimere non soltanto l'Universo, ma anche la condizione dell'uomo nel mondo: «Si racconta che vi è un Aśvattha imperituro, le radici ha in alto, i rami in basso, gli inni del Veda sono le sue foglie; chi lo conosce, conosce il Veda. I suoi rami si sviluppano in altezza e in profondità, crescendo sulle *guna*; le sue gemme sono gli oggetti dei sensi; in basso le sue radici si ramificano, legate agli atti, nel mondo degli uomini. In questo mondo non se ne discerne la forma, né la fine, né il principio, né le dimensioni. Bisogna, con l'arma solida della rinuncia, troncare anzitutto questo Aśvattha dalle radici potenti, e poi ricercare il luogo dal quale non si ritorna...» (trad. Senart). L'universo tutto intero, come l'esperienza dell'uomo che vi dimora e che non se ne è staccato, sono simboleggiati qui dall'Albero Cosmico. Per mezzo di tutto quel che di lui coincide col Cosmo o vi partecipa, l'uomo si perde nella medesima manifestazione, unica e vasta, del Brahman. «Tagliare l'albero alla radice» significa togliere l'uomo dal Cosmo, isolarlo dagli «oggetti

[22] Ad esempio, *Atharva Veda*, II, 7, 3; X, 7, 38 ecc.

[23] Non è escluso che l'immagine sia suggerita dai raggi solari; cfr. *Ṛgveda*, I, 24, 7: «Verso il basso si dirigono i suoi rami, in alto si trova la sua radice; che i suoi raggi scendano su di noi!»

[24] *Maitri Up.*, VI, 7.

dei sensi» e dai «frutti delle sue azioni». Lo stesso motivo del distacco dalla vita cosmica, del ritrarsi in se stesso e del raccoglimento, considerati come unica possibilità concessa all'uomo di trascendersi e di liberarsi, si ritrova in un testo del *Mahābhārata*. «Avendo la sua sorgente nel non-manifestato (*ayakta*),[25] emergendo da lui come da un sostegno unico, il suo tronco è *buddhi* (intelligenza); le sue cavità interne (sono) canali per i sensi, gli elementi cosmici; i suoi rami sono gli oggetti dei sensi; le sue foglie, i suoi bei fiori: il bene e il male (*dharmā-dharmav*); il piacere e la sofferenza: i suoi frutti. Questo eterno Albero-Brahman (*brahmavṛkśa*) è fonte di vita (*ājībyaḥ*) per tutti gli esseri (...). Se egli tronca e spezza l'Albero con l'arma della conoscenza metafisica (*jnānena*), e gode così nello Spirito, non tornerà più (...)»[26]

100. *L'albero «rovesciato»*

Non è il caso di far qui l'esegesi filosofica dei testi ora citati. Basta constatare l'identificazione fra Cosmo e «albero rovesciato». Questo ideogramma mitico e metafisico non è isolato. Mas'ūdī ricorda (*Murùg adh-dhahab*, 64, 6) una tradizione sabea: Platone avrebbe affermato che l'uomo è una pianta rovesciata, le cui radici si estendono verso il Cielo e i rami verso la Terra.[27] La stessa tradizione si trova nella dottrina esoterica ebraica: «L'Albero della Vita si estende dall'alto verso il basso e il sole lo illumina interamente».[28] Lo stesso avviene nella tradizione islamica dell'«Albero della Felicità»; le sue radici affondano nell'ultimo Cielo, e i rami si stendono sulla Terra.[29] Dante rappresenta le sfere celesti nel loro complesso come la corona di un albero, le cui radici sono volte in alto:

> (...) In questa quinta soglia
> Del'albero che vive dela cima,
> E frutta sempre e mai non perde foglia[30]

[25] Coomaraswamy, *Inverted Tree*, p. 20, lo identifica con l'*asat*, il non-essere cui allude l'*Atharva Veda*, X, 7, 21.

[26] *Aśvamedha Parva*, citato da Coomaraswamy, p. 20, secondo la versione utilizzata da Śaṅkara nel suo commento alla *Bhagavad Gītā*, XV, 1.

[27] Cit. da Holmberg, *Der Baum des Lebens*, p. 54.

[28] *Zohar*, Beha' Alotheka cit. da Coomaraswamy, *Inverted Tree*, p. 21.

[29] Cfr. Wensinck, *op. cit.*, p. 33; Palacios, *La escatologia musulmana en la Divina Comedia* (2ª ed., Madrid 1942), p. 235.

[30] *Paradiso*, XVIII, 28 sgg.

La «quinta soglia» è la sfera del pianeta Giove. «L'Albero che vive della cima» è un albero rovesciato. Un altro poeta fiorentino, che subì l'influenza di Dante, Federigo Frezzi, descrive «la pianta più bella del Paradiso, la felice pianta che conserva la vita e la rinnova»:

Su dentro al cielo avea la sua radice
E giù inverso terra i rami spande.[31]

Holmberg ha trovato la stessa tradizione nel folklore islandese e finlandese.[32] I Lapponi sacrificano ogni anno un bue al dio della vegetazione, e in quest'occasione un albero viene posato accanto all'altare, con le radici per aria e il fogliame per terra.[33] Nelle tribù australiane Wiradjuri e Kamilaroi, gli stregoni avevano un albero magico, che piantavano rovesciato; dopo averne spalmato di sangue umano le radici, lo bruciavano.[34] A proposito di questa usanza Schmidt ricorda le cerimonie di iniziazione di un'altra tribù australiana, gli Yuin;[35] un giovane, che sostiene la parte del morto, viene seppellito, e quindi si posa sopra di lui un arbusto. Quando i neofiti, candidati all'iniziazione, gli si avvicinano, il giovane fa tremare l'arboscello, poi si alza ed esce dalla tomba. Secondo Schmidt l'arbusto rappresenterebbe l'Albero celeste delle Stelle.[36]

101. *Yggdrasil*

L'Albero Cosmico, accompagnato da uccelli,[37] o da cavalli, o da tigri,[38] si ritrova nella Cina arcaica; talvolta si è confuso, come in altre regioni, con l'Albero della Vita. Il senso di questa fusione si preciserà nelle pagine che seguono. Ritroviamo il complesso Albero Cosmico - animale mitico lunare in un documento iconografico Maya, rappresentante un giaguaro legato all'Albero della

[31] *Il Quadriregio*, lib. IV, cap. II cit. da Graf, *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo*, p. 157.
[32] Holmberg, *op. cit.*, p. 55.
[33] *Ibid.*; cfr. Kagarow, *Der Umgekehrte Schamanenbaum*, p. 183.
[34] Schmidt, *Ursprung*, III, pp. 1030 sgg.
[35] *Ibid.*, pp. 757 sgg. e 806.
[36] Cfr. anche Hentze, *op. cit.*, pp. 182 sgg.
[37] *Ibid.*, tav. VI.
[38] *Ibid.*, tavv. VII, VIII, fig. 148.

Vita.[39] Presso le popolazioni arcaiche e sulle coste intorno al Pacifico, l'Albero Cosmico – dai rami che giungono fino al terzo o addirittura al settimo cielo[40] – svolge un ruolo centrale, tanto nella mitologia che nei riti. È spesso posto in relazione con l'antenato mitico, poiché gli uomini si ritengono discesi da un antenato che nacque da un albero. Insisteremo in un altro paragrafo su queste credenze intorno alla discendenza mitica da un simbolo cosmologico-vegetale.

Yggdrasil è l'Albero Cosmico per eccellenza. Le sue radici affondano fino al cuore della Terra, dove si trovano il regno dei Giganti e l'Inferno.[41] Presso di lui c'è la fonte miracolosa Mīmir (la «meditazione», il «ricordo»), dove Odino ha lasciato in pegno un occhio, e dove torna continuamente per rinfrescare e accrescere la sua sapienza.[42] Sempre in quei paraggi, accanto a Yggdrasil, si trova la fontana Urd; gli dèi vi tengono consigli ogni giorno e amministrano la giustizia. Con l'acqua di questa fonte, le Norne annaffiano l'albero gigantesco per restituirgli gioventù e vigore. La capra Heidrūn, un'aquila, un cervo e uno scoiattolo stanno fra i rami di Yggdrasil; fra le sue radici è la vipera Nidhögg, che tenta di abbatterlo. L'aquila tutti i giorni ingaggia battaglia con la vipera.[43] Quando l'Universo tremerà fino alle fondamenta, nel cataclisma annunciato dal *Völospá* che porrà fine al mondo per instaurare un nuovo periodo paradisiaco, Yggdrasil sarà squassato, ma non abbattuto.[44] Questa conflagrazione apocalittica, annunciata dalla profetessa, non avrà l'effetto di sgretolare il Cosmo.

Kaarle Krohn ha tentato di spiegare il mito di Yggdrasil con l'Albero della Vita del Vecchio Testamento, e Sophus Bugge con la leggenda della Croce di Cristo. Due ipotesi inaccettabili. Odino lega il suo cavallo a Yggdrasil, ed è difficile credere che questo motivo – centrale nella mitologia scandinava – sia tanto tardo. Holmberg[45] osserva giustamente che la presenza dell'aquila su

[39] La scena figura nel *Codex Borbonicus*, *ibid.*, fig. 149.
[40] Cfr. la leggenda yakuta in Holmberg, *op. cit.*, p. 57.
[41] *Völospá*, 19; *Grimnismäl*, 31.
[42] *Völospá*, 28, 29.
[43] Motivo cosmologico frequente anche nelle altre civiltà; cfr. Eliade, *Mitul Reintegrarii*, pp. 41 sgg., 52.
[44] *Völospá*, strofa 45.
[45] Holmberg, *op. cit.*, p. 67.

Yggdrasil – particolare assente nella tradizione biblica – avvicina piuttosto questo simbolo cosmologico ai tipi nord-asiatici. La lotta fra l'aquila e il serpente, come la lotta di Garuḍa col rettile, motivo molto noto nella mitologia e nell'iconografia indiana, è un simbolo cosmologico della lotta fra luce e tenebre, dell'opposizione fra i due princìpi, quello solare e quello sotterraneo. È difficile dire se elementi giudeo-cristiani siano intervenuti nella concezione di Yggdrasil, perché dalle affinità scoperte da Holmberg, fra l'Albero Cosmico della mitologia scandinava e i tipi nord-asiatici, non possiamo affermare con certezza che il primo dipenda da questi ultimi. In ogni caso, Alfred Detering ha mostrato, in un lavoro molto documentato,[46] che si può seguire fin nella preistoria, presso gli Indoeuropei, la personificazione dell'Albero Cosmico e dell'Albero della Vita in una quercia, e che in ogni caso il mito è stato elaborato dalle popolazioni protogermaniche nelle regioni dell'Europa settentrionale. La fusione dell'Albero Cosmico con l'Albero della Vita si trova anche presso i Germani. L'identificazione di un albero sacro e mitico con una specie botanica ben determinata è fenomeno da noi già osservato (l'*ásvattha* degli Indiani; la palma dattilifera dei Mesopotamici ecc.). Nel caso di Yggdrasil, la presenza della quercia sui monumenti preistorici, nonché la continuità dei motivi rappresentanti l'albero sacro sotto forma di quercia, e le foglie di questa nell'arte decorativa sia religiosa che popolare, dimostrano abbondantemente l'autoctonia del concetto.

102. *Epifanie vegetali*

L'epifania di una divinità in un albero è motivo corrente dell'arte plastica paleo-orientale, che possiamo osservare anche su tutto il territorio indo-mesopotamico-egiziano-egeo.[47] La scena rappresenta per lo più la teofania di una divinità della fecondità. Il Cosmo si rivela a noi come manifestazione di forze divine creatrici. Ad esempio, a Mohenjo-Daro (III millennio a.C.) si trova l'epifania divina in un *Ficus religiosa*;[48] l'albero è schematizzato in maniera

[46] Detering, *Die Bedeutung der Eiche seit der Vorzeit* (Leipzig 1939).
[47] Cfr. anche Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, II, p. 260.
[48] Marshall, *Mohenjo-Daro and the Indus Civilisation*, I, tav. XII, fig. 18.

che fa pensare all'albero sacro mesopotamico. Si trovano tracce di teofania vegetale perfino nei testi vedici; oltre all'*aśvattha*, simbolo cosmico, e Brahman, rivelato in un albero (§ 99), si possono identificare altre espressioni della teofania vegetale in quei documenti vedici che tradiscono un'«esperienza religiosa popolare», cioè che conservano le formule arcaiche concrete. «O erbe! O voi madri! Voi saluto come dee!» proclama lo *Yajur Veda* (IV, 2, 6). Un lungo inno del *Ṛgveda* (X, 97) è dedicato alle piante e tratta particolarmente delle loro virtù terapeutiche e rigeneratrici (espressione minimale dell'«Erba della Vita» e dell'immortalità). L'*Atharva Veda* (XIV, 136, 1) loda una pianta chiamandola «Divinità nata dalla Dea Terra». La stessa teofania a livello vegetale spiega il «Padrone dei Vegetali», *Vanaspati*, del quale il *Ṛgveda* (VII, 34, 23; X, 64, 8) ricorda il culto. Grazie al prototipo cosmico dal quale derivano le loro virtù, le erbe facilitano il parto, assicurano la fertilità e la ricchezza. Per questo si arriva fino a raccomandare il sacrificio di animali in omaggio alle piante.[49] Il circuito dell'energia generatrice del Cosmo è così formulato nel *Śatapatha Brāhmaṇa* (IX, 3, 3, 15): fulmine, pioggia, piante. Qui il sacro si manifesta nell'atto essenziale del rinnovamento della vita vegetativa.

Un esempio mirabile di teofania in un albero è il celebre bassorilievo di Assur,[50] che rappresenta il dio emergente con la parte superiore del corpo da un albero. Accanto a lui stanno «le acque che traboccano» dal vaso inesauribile, simbolo della fertilità. Un capride, attributo della divinità, mangia le foglie dell'albero. Nell'iconografia egiziana si trova il motivo dell'«Albero della Vita», da cui spuntano braccia divine, cariche di doni, e versanti da un vaso l'acqua della vita.[51] Evidentemente, fra la teofania che risulta da questi pochi esempi e il motivo dell'«Albero della Vita», vi fu una contaminazione, e il processo è facilmente comprensibile: la divinità che si rivela nel Cosmo sotto forma di albero è, nello stesso tempo, fonte di rigenerazione e di «vita senza morte», sorgente cui l'uomo si rivolge, poiché giustifica ai suoi occhi le proprie speranze d'immortalità. Fra gli elementi del complesso Albero-Cosmo-Divinità vi è simmetria, associazione, fusione. I cosiddet-

[49] Cfr., ad esempio, *Taittirīya Saṃhitā*, II, 1, 5, 3.
[50] Al Museo di Berlino, Parrot, *op. cit.*, fig. 69.
[51] Bergema, *De boom des levens*, figg. 91-93; Marconi, *Riflessi mediterranei*, figg. 41 sg.

ti dèi della vegetazione sono spesso rappresentati in forma di alberi: Attis e il pino, Osiride e il cedro ecc. Presso i Greci Artemide è spesso presente in un albero; così a Boiai, in Laconia, un mirto era adorato col nome di Artemide Sōteira. Vicino a Orcomene, in Arcadia, c'era in un cedro, uno *xoanon*, di Artemide Kedreātis.[52] Talvolta le immagini di Artemide erano ornate di rami. È nota l'epifania vegetale di Dionysos dendrites.[53] Ricordiamo anche la quercia oracolare sacra di Zeus a Dodona, l'alloro di Apollo a Delfi, l'oleastro di Eracle a Olimpia ecc. Tuttavia, per la Grecia, prove attestanti l'esistenza di un culto degli alberi si hanno per due luoghi soltanto: l'albero del Citerone, dal quale si credeva che Penteo arrampicato avesse spiato le Menadi, e che l'oracolo ordinò di venerare come un dio,[54] e il platano di Elena a Sparta.

Un esempio chiarissimo di teofania vegetale si osserva nel culto della dea indiana (pre-ariana) Durgā. I testi che citiamo sono tardi, ma il loro carattere popolare indica un'antichità indiscutibile. Nella *Devī-Mahātmya* (92, 43-44) la dea proclama: «In seguito, o Dèi, nutrirò (lett. sosterrò) l'universo intero con questi vegetali che mantengono la vita e che spuntano dal mio stesso corpo durante il periodo delle piogge. Diventerò allora gloriosa sulla terra come *Śākambharī* ("portatrice di erbe", o "che nutre le erbe") e, in questo stesso periodo, sventrerò la grande *asura* chiamata Durgama (personificazione della siccità)». Nel rito *Navapatrikā* («le nove foglie»), Durgā è chiamata «colei che abita nelle nove foglie».[55] Le conferme indiane si potrebbero moltiplicare.[56] Torneremo su questo punto, studiando le altre valenze della sacralità dell'albero.

103. *Grandi Dee e vegetazione*

Uno dei complessi più frequenti e persistenti è questo: Grande Dea-vegetazione-animali araldici-servi. L'economia di questo libro

[52] Pausania, III, 22, 12.
[53] Harrison, *Prolegomena*, pp. 425 sg.
[54] Pausania, II, 2, 7.
[55] Cfr. Eliade, *Yoga*, p. 107.
[56] Cfr. Meyer, *Trilogie*, III, *passim*.

ci obbliga a passare in rassegna soltanto una parte dei molti esempi di cui disporremmo. La presenza della dea accanto a un simbolo vegetale conferma il significato dell'albero nell'iconografia e nella mitologia arcaiche: *fonte inesauribile della fertilità cosmica*. Nella civiltà pre-ariana della valle dell'Indo, che gli scavi di Harrappa e di Mohenjo-Daro han posto in piena luce, la consustanzialità della Grande Dea e della vegetazione è rappresentata sia per associazione (dee nude – di tipo Yakṣinī – accanto a un *Ficus religiosa*),[57] sia per mezzo di una pianta uscente dai genitali della dea.[58] Le effigie rappresentanti il *Ficus religiosa* sono piuttosto numerose,[59] e così quelle che rappresentano la Grande Dea nuda,[60] tipo iconografico comune alla civiltà calcolitica afroasiatica intera, fino all'Egitto. L'albero sacro è circondato da un recinto, e talvolta una dea nuda vi sta fra due rami di *Ficus religiosa* che crescono in mezzo a un circolo. Lo spazio iconografico indica con precisione il valore sacro del luogo santo e del «centro» (§§ 142 sgg.).

In tutta l'Africa[61] e in India,[62] gli alberi che stillano lattice sono simboli della maternità divina, e perciò venerati dalle donne e insieme ricercati dagli spiriti dei morti che desiderano tornare in vita. Il motivo dea-albero, completato o no dalla presenza di animali araldici, è stato conservato nell'iconografia indiana, donde, non senza contaminazioni di idee cosmogoniche acquatiche, è stato trasmesso all'arte popolare, e vi si osserva ancor oggi. I legami fra i due simboli – le Acque e le Piante – sono del resto facilmente comprensibili. Le acque sono portatrici di germi, di tutti i germi. La pianta – rizoma, arbusto, fiore di loto – esprime la *manifestazione* del Cosmo, la comparsa delle *forme*. È notevole che le immagini cosmiche siano rappresentate in India emergenti da un fiore di loto. Il rizoma fiorito significa l'attualizzazione della creazione, «il fatto di collocarsi saldamente al disopra delle acque». La coesistenza dei motivi floreali-acquatici e dei motivi vegetali-femminili si spiega con l'idea centrale della creazione inesauribile, simboleggiata dall'Albero Cosmico e identificata con la Grande Dea.

[57] Cfr., ad esempio, Marshall, *op. cit.*, I, figg. 63-67.
[58] *Ibid.*, p. 52.
[59] Per esempio, *ibid.*, tav. XII, figg. 16, 20, 21, 25, 26.
[60] *Ibid.*, tav. I, pp. 48, 50.
[61] Frazer, *The Magic King*, II, pp. 316 sgg.
[62] Meyer, *op. cit.*, III, p. 195.

Questa associazione è solidamente stabilita, tanto nella cosmogonia vedica e purāṇica (ove la divinità si *manifesta*, insieme all'Universo, emergente da un loto che fluttua sulle acque), quanto nella concezione indo-iranica della miracolosa pianta *soma*. Quanto a quest'ultima, ricordiamo che il *soma* nel *Ṛgveda* è spessissimo rappresentato sotto forma di sorgente o ruscello,[63] ma anche come una *pianta* paradisiaca, collocata dai testi, e specialmente da quelli vedici tardi e postvedici, in un vaso (simbolo acquatico, cfr. § 61). Questo polimorfismo si giustifica considerando tutto quel che implica il *soma*: garantisce la vita, la fertilità, la rigenerazione; il che corrisponde appunto a quel che implica anche il simbolismo delle Acque, e che, nel simbolismo delle piante, viene esplicitamente formulato. Il ratto del *soma* nel *Mahabhārata* (I) mette in luce la sua doppia struttura, insieme acquatica e vegetale; quantunque lo si presenti come una bevanda miracolosa, si afferma tuttavia che Garuḍa lo «strappa» (*samutpātya*), come se fosse un'erba (XXXIII, 10). Nel simbolismo delle Upaniṣad si incontra la stessa associazione: Acqua-Albero; «il fiume senza età» (*vijāra nadī*: quella che rigenera) è a fianco dell'«albero-sostegno».[64] Le due sorgenti mistiche si trovano in Cielo, nello stesso modo che in cielo si trova, se non la loro sostanza concreta, almeno il prototipo di tutte le bevande rigeneratrici e dispensatrici di immortalità: *hom* bianco, *soma*, miele divino dei Finnici ecc.

La stessa associazione Acqua-Albero si trova nella tradizione ebraica e cristiana. Ezechiele (47) descrive la sorgente meravigliosa che sgorgava sotto il tempio, e gli alberi da frutto lungo le sue sponde (il valore simbolico-metafisico dell'Acqua che ha la sua sorgente sotto il tempio, come quello degli alberi, non lascia ombra di dubbio, poiché il tempio sta al «Centro del Mondo»; cfr. § 142). L'*Apocalisse* (XXII, 1-2) riprende, precisandola, l'espressione cosmologica e soteriologica del complesso Acqua-Albero: «l'angelo mi mostrò un fiume d'acqua viva, splendida come cristallo, che scaturiva dal trono di Dio e dell'Agnello. In mezzo alla piazza della città e di qua e di là dal fiume c'è l'albero della vita, che fa dodici raccolti, dando ogni mese i suoi frutti; e le foglie dell'albero servono per la guarigione delle genti». Il prototipo biblico si trova naturalmente nell'Eden: «l'albero della vita nel mezzo del Paradiso, insieme all'albero della conoscenza del bene e del male. E dal luogo di delizia usciva a irrigare il Giardino un fiume, che di poi si divideva in quattro rami».[65] Il tempio, luogo sacro per eccellenza, è simile al prototipo celeste, il Paradiso.

[63] Cfr. Hillebrandt, *Vedische Mythologie*, I, pp. 319 sgg.
[64] *Kaushītaki Up.*, I, 3.

104. *Simbolismo iconografico*

L'associazione dei simboli acquatici e vegetali è resa in modo molto coerente nella cosmogonia indiana presupposta dall'arte decorativa. Coomaraswamy[66] ne dà la seguente formula: un rizoma di loto, pieno di foglie e di fiori (*lata-kamma*, *malā-kamma*), che spesso sostiene o incornicia fiori e animali (cfr. *sakuna-yaṭṭhi*), esce dalla bocca o dall'ombelico di uno Yakṣa o da altro simbolo acquatico, cioè da un vaso pieno (*puṇṇa-ghaṭa*) o dalle fauci aperte di un *makara* o di un elefante dalla coda di pesce. Il «vaso pieno» è un simbolo che ritroveremo in altri campi, e che sarà sempre in relazione con la «Pianta della Vita», o con un qualsiasi emblema della fertilità. Così, dopo l'epoca di Gudea, l'«albero sacro» sparisce dal repertorio accado-sumerico, ed è sostituito dalla «Pianta della Vita» uscente da un vaso.[67] Il «vaso pieno» è sempre tenuto da un dio o da un semidio, mai da un uomo. Talvolta il «vaso» è omesso e l'acqua cola direttamente dal corpo della divinità.[68] Non si potrebbe formulare più chiaramente la credenza che vita e rigenerazione sgorgano direttamente dalla sostanza divina, o più precisamente dalla sua rivelazione pienamente manifestata, dalla teofania.

Al motivo decorativo del rizoma uscente da un emblema acquatico corrisponde nella mitologia la concezione purāṇica della nascita di Brahmā. Il dio è chiamato *abjaja*, «nato dal loto» che esce dall'ombelico di Viṣṇu.[69] Coomaraswamy[70] ha mostrato l'origine e il

[65] *Genesi*, II, 9-10.
[66] Coomaraswamy, *Yakṣas*, II, pp. 2 sg.
[67] Parrot, *op. cit.*, p. 59.
[68] Cfr. Van Buren, *The Flowing Vase and the God with Streams* (Berlin 1933), figg. 6, 13 ecc.
[69] *Agni Purāṇa*, 49.
[70] Coomaraswamy, *op. cit.*, II, p. 25.

fondamento vedici di questa concezione. Il simbolo «loto (o rizoma) uscente dalle acque (o da un emblema acquatico)» esprime addirittura la processione cosmica. Le acque vi rappresentano il non-manifestato, i germi, le latenze; il simbolo floreale rappresenta la manifestazione, la creazione cosmica. Varuṇa, in quanto dio delle Acque,[71] delle piogge e della fertilità, era originariamente la radice dell'Albero della Vita, la fonte dell'intera Creazione.[72]

105. *Grande Dea-Albero della Vita*

L'associazione Grande Dea-Albero della Vita era nota anche in Egitto. Un bassorilievo rappresenta Hathor entro un albero celeste (indubbiamente l'albero dell'immortalità) che dà da bere e da mangiare all'anima del morto, cioè gli assicura la continuità della vita, la sopravvivenza.[73] Questa rappresentazione deve esser collegata alla serie iconografica rappresentante le mani della dea cariche di doni, o il suo busto che, uscendo da un albero, abbevera l'anima del morto. Serie parallela è quella della dea del destino, seduta sui rami bassi di un albero enorme, simboleggiante il cielo; sulle diramazioni secondarie di questi rami sono scritti i nomi dei Faraoni e il loro destino.[74] Lo stesso motivo si trova nelle credenze popolari altaiche (degli Yakuti ecc.):[75] ai piedi dell'Albero della Vita, che ha sette rami, si trova «la dea delle Età».

Stessa associazione mitica e cultuale in Mesopotamia. Gilgameš incontra in un giardino un albero miracoloso e, accanto a esso, la divinità Siduri (cioè la «fanciulla») qualificata *sabitu*, vale a dire «la donna del vino».[76] In realtà, secondo Autran, Gilgameš l'ha incontrata accanto a una vite; la vite veniva identificata dai paleo-orientali con «l'erba della vita», e il segno sumerico per la «vita» era in origine un pampino.[77] Questa pianta meravigliosa era consacrata alla Grande Dea. La Dea Madre era chiamata in principio

[71] Cfr. gli abbondanti riferimenti di Meyer, *op. cit.*, III, p. 207.
[72] *Ṛgveda*, I, 24, 7; cfr. Coomaraswamy, *op. cit.*, II, p. 29.
[73] Cfr. la fig. a p. 58 in Budge, *From Fetish to God in Ancient Egypt.*
[74] Müller, *Egyptian Mythology*, p. 53.
[75] Cfr. Holmberg, *op. cit.*, p. 97.
[76] Autran, *Préhistoire du Christianisme*, I, p. 143.
[77] *Ibid.*, p. 142.

«Madre vite» o «Dea vite».[78] Albright ha dimostrato che, nelle recensioni arcaiche della leggenda di Gilgameš, Siduri aveva una parte molto importante.[79] Gilgameš domandò direttamente a lei l'immortalità. Jensen l'ha identificata con la ninfa Calipso dell'*Odissea* (V, 68 sgg.). Come Calipso, Siduri aveva aspetto di giovinetta, portava il velo, era carica di grappoli e abitava in un luogo dal quale partivano le quattro sorgenti;[80] la sua isola si trovava nell'«ombelico del mare» (*omphalos thalassēs*),[81] e la ninfa poteva accordare l'immortalità agli eroi, l'ambrosia celeste con cui tentò anche Ulisse.[82]

Calipso era una delle innumerevoli teofanie della Grande Dea, che si rivelava al «Centro del Mondo», accanto all'*omphalos*, all'Albero della Vita e alle quattro fonti. Ora la vite era l'espressione vegetale dell'immortalità, appunto come il vino è rimasto, nelle tradizioni arcaiche, il simbolo della gioventù e della vita eterna.[83] La *Mishna*[84] afferma che l'albero della conoscenza del bene e del male[85] era una vite. Il libro di Enoch (24, 2) localizza questa vite - albero della conoscenza del bene e del male in mezzo a sette montagne, come fa, del resto, anche l'epopea di Gilgameš.[86] La Dea-serpente Hannat poteva mangiare i frutti dell'albero, e questo era permesso anche alle dee Siduri e Calipso. L'uva e il vino hanno continuato a simboleggiare la sapienza fino a epoca tarda.[87] Ma la concezione primitiva della vite-Albero cosmico-Albero della Conoscenza e della Redenzione, si è conservata nel mandeismo con sorprendente coerenza. Il vino (*gufnā*) è per questa gnosi l'incorporazione della luce, della sapienza e della purezza. L'archetipo del vino (*qadmāiā*) sta nel mondo superiore, celeste. La vite archetipo è fatta di acqua all'interno, le sue foglie sono

[78] Langdon, *Thammuz and Ishtar* (Oxford 1914), p. 43.
[79] Albright, *The Babylonian Sage Ut-Napištim nūqu.*
[80] *Odissea*, V, 70.
[81] *Ibid.*, I, 50.
[82] *Ibid.*, V, 135 sgg.
[83] Cfr. «acquavite», gaelico *whiskey*, letteralmente «acqua di vita», persiano *māie-i śebāb* «bevanda della giovinezza», sumerico *geštin*, «albero della vita»; cfr. Albright, *The Goddess of Life and Wisdom*, p. 276.
[84] *Sanhedrīn*, 70 a.
[85] *Genesi*, II, 9.
[86] Albright, *Goddess*, p. 283.
[87] Cfr. *Proverbi di Salomone*, 8, 19.

formate da «spiriti della luce» e i suoi nodi sono granelli di luce. Da essa nascono i ruscelli di acqua santa destinati ad abbeverare gli uomini; il dio della luce e della sapienza, il Redentore (*Manda d'Haije*) viene anche lui identificato con la Vite della Vita (*gufnā d'haije*), la vite è considerata Albero Cosmico in quanto avvolge i cieli, e le stelle sono acini di uva.[88] Anche il motivo donna nuda-vite si è trasmesso nelle leggende apocrife cristiane. Per esempio nelle *Domande e risposte*,[89] tarda compilazione tradotta dallo sloveno in rumeno prima del XVII secolo, si racconta che Pilato trovò la moglie nuda in una vigna, accanto a una vite che era sorta dalle vesti insanguinate di Cristo e aveva dato frutti in modo miracoloso.[90]

Nel territorio egeo ed elleno, il complesso Dea - Albero - Montagna - Animali araldici è parimenti frequente. Ricordiamo il grande anello di Micene,[91] che rappresenta una scena cultuale in cui la Dea, con una mano sul petto nudo, è seduta sotto l'Albero della Vita, accanto a una serie di emblemi cosmologici: il labrys, il sole, la luna, le acque (le quattro sorgenti). La scena somiglia molto al rilievo semitico riprodotto da Holmberg,[92] che rappresenta la dea seduta in trono accanto all'Albero sacro, con il divino infante in braccio. Una moneta di Myra (Licia) mostra la teofania della dea in mezzo all'albero.[93] Dal repertorio egeo segnaliamo ancora l'anello d'oro di Mochlos, che rappresenta la dea in barca, con un altare e un albero,[94] e la celebre scena della danza davanti all'albero sacro.[95]

Tutte queste associazioni mitiche e iconografiche non sono effetto del caso, né sono prive di valore religioso e metafisico. Che cosa significano questi complessi: Dea-Albero, Dea-Vite, con il loro contorno di emblemi cosmologici e animali araldici? Significano che quel luogo è un «Centro del Mondo», ove si trova la fonte della

[88] Albright, *Goddess*, p. 266.
[89] *Intrebari si raspunsuri*, CXXVII.
[90] La leggenda è contaminata dal motivo della creazione delle piante in seguito al sacrificio di una divinità o alla morte violenta di un eroe; cfr. Eliade, *La Mandragore et les mythes de la «naissance miraculeuse»*, p. 25.
[91] Cfr. Nilsson, *op. cit.*, I, tav. 17, 1.
[92] Holmberg, *op. cit.*, fig. 30.
[93] Cook, *Zeus*, II, 1, p. 681, fig. 620.
[94] Nilsson, *op. cit.*, I, tav. 13, 6.
[95] *Ibid.*, I, tav. 13, 5; cfr. Persson, *The Religion of Greece in Prehistoric Times*, pp. 6 sgg. e fig. 3.

Vita, della gioventù e dell'immortalità. Gli alberi rappresentano l'Universo in incessante rigenerazione; ma al centro dell'Universo si trova sempre un albero: quello della Vita eterna o della Conoscenza. La Grande Dea è la personificazione della sorgente inesauribile della creazione, di quest'ultimo fondamento della realtà; vale a dire l'espressione mitica dell'intuizione primordiale che la sacralità, la vita e l'immortalità si trovano in «un centro».

106. *L'Albero della Conoscenza*

Nel centro del Paradiso stavano l'Albero della Vita e l'Albero della Conoscenza del bene e del male,[96] e Dio proibì a Adamo di mangiare i frutti di quest'ultimo: «Ma dell'Albero della conoscenza del bene e del male non mangiare, perché in qualsiasi giorno tu ne avrai mangiato, di morte morrai».[97] Perché Dio non nomina l'Albero della Vita? È questo un doppione dell'Albero della Conoscenza, oppure, come credono alcuni studiosi,[98] l'Albero della Vita era «nascosto» e sarebbe diventato identificabile, e quindi accessibile, soltanto nel momento in cui Adamo avesse conseguito la conoscenza del bene e del male, cioè la sapienza? Noi propendiamo per questa seconda ipotesi. L'Albero della Vita può dare l'immortalità, ma non è affatto facile trovarlo; è «nascosto», come ad esempio l'erba dell'immortalità che Gilgameš cerca in fondo all'oceano; oppure è custodito da mostri, come le mele d'oro del giardino delle Esperidi. La coesistenza dei due alberi miracolosi – l'Albero della Conoscenza e l'Albero della Vita – non è tanto paradossale quanto parrebbe a prima vista. La ritroviamo in altre tradizioni arcaiche: sull'ingresso orientale del Cielo, i Babilonesi ponevano due alberi, quello della Verità e quello della Vita; e un testo di Ras Shamra ci dice che Alein concede a Ltpn insieme la sapienza e l'eternità.[99]

Il serpente persuade Adamo ed Eva a mangiare il frutto dell'Albero della Conoscenza, affermando che ne riceveranno la divi-

[96] *Genesi*, 2, 9.
[97] *Ibid.*, 2, 17.
[98] Cfr. Humbert, *Études sur le récit du Paradis*, pp. 22 sgg.
[99] *Ibid.*, p. 22.

nità e non la morte: «No davvero che non morirete. Dio però sa che in qualunque giorno ne mangerete, vi si apriranno gli occhi e sarete come Dio, conoscendo il bene e il male».[100] L'uomo sarà simile a Dio soltanto per il fatto di conoscere il bene e il male, oppure perché, diventato onnisciente, potrà «vedere» dove sta l'Albero della Vita e sapere come si ottiene l'immortalità? Il testo biblico non potrebbe essere più chiaro. «Il Signore Iddio (...) disse: "Ecco, Adamo è divenuto quasi uno di noi, e conosce il bene e il male; che egli non abbia a stender la mano e prendere anche dall'Albero della Vita, a mangiarne e vivere in eterno!"»[101] L'uomo dunque poteva conseguire la divinità soltanto mangiando i frutti del secondo albero: quello dell'Immortalità. Perché allora il serpente tentò Adamo, incoraggiandolo a gustare l'Albero della Conoscenza, che poteva dargli soltanto la sapienza? Se il serpente prefigurava lo spirito del male, e come tale ostacolava l'immortalità dell'uomo, avrebbe dovuto proibirgli di avvicinarsi all'Albero della Vita. Il serpente rappresenta l'ostacolo che l'uomo incontra nella sua ricerca della fonte d'Immortalità, l'Albero della Vita. Questa interpretazione è confermata da altre tradizioni che segnaleremo fra poco. Ma la tentazione del serpente si può spiegare anche altrimenti: il serpente voleva ottenere l'immortalità per sé (come di fatto la ottenne nei miti di altri popoli), e bisognava che scoprisse l'Albero della Vita, confuso in mezzo alla moltitudine d'alberi del Paradiso, per mangiare lui per primo i suoi frutti. Per questo istiga Adamo a «conoscere il bene e il male»; con la sua conoscenza, Adamo gli avrebbe insegnato dov'era l'Albero della Vita.

107. *I custodi dell'Albero della Vita*

Il complesso uomo primordiale (o eroe) in cerca dell'immortalità-Albero della Vita-serpente o mostro custode dell'Albero (o che impedisce all'uomo con l'astuzia di mangiarne i frutti) si incontra anche in altre tradizioni. Il senso della coesistenza (uomo, albero, serpente) è abbastanza chiaro: l'immortalità si ottiene difficilmente;

[100] *Genesi*, 3, 4 sg.
[101] *Ibid.*, 3, 22.

è concentrata in un Albero della Vita (o Fonte della Vita), in un luogo inaccessibile (dove finisce la terra, in fondo all'oceano, nel paese delle tenebre, in cima a un monte altissimo, o in un «centro»); un mostro (un serpente) custodisce l'albero, e l'uomo, che con molte fatiche vi si è avvicinato, deve lottare col mostro e vincerlo per impadronirsi dei frutti che danno l'immortalità.

La lotta col mostro ha, evidentemente, un senso iniziatico; l'uomo deve superare le sue «prove», diventare «eroe», per aver diritto all'immortalità. Chi non sa vincere il drago o il serpente non accede all'Albero della Vita, cioè non ottiene l'immortalità. La lotta dell'eroe col mostro non è sempre fisica; Adamo fu vinto dal serpente senza aver combattuto in senso eroico (come Eracle, ad esempio); fu vinto dall'astuzia del serpente, che l'aveva indotto a rendersi simile a Dio, l'aveva incitato a disobbedire al divieto divino, e l'aveva così condannato a morte. Beninteso che, nel testo biblico, il serpente non è il «custode» dell'Albero della Vita, ma, a giudicare dalle conseguenze della tentazione, gli si potrebbe attribuire questo compito.

Gilgameš, l'eroe babilonese, non fu più fortunato. Anch'egli voleva ottenere l'immortalità; afflitto dalla morte dell'amico Enkidu, si lamenta: «Dovrò anch'io coricarmi un giorno come lui, per non svegliarmi più?»[102] Gilgameš sa che un solo uomo al mondo lo può aiutare – il saggio Ut-Napištim scampato al Diluvio, al quale gli dèi hanno concesso l'immortalità – e si avvia verso la sua dimora, in un qualche luogo «sull'estuario dei fiumi». Il cammino è lungo, arduo, pieno di ostacoli, come tutte le strade verso il «Centro», il «Paradiso», o una fonte d'immortalità. Ut-Napištim abita in un'isola circondata dalle Acque della Morte, che l'eroe attraversa malgrado gli ostacoli. È giusto che, di fronte a certe «prove» cui Ut-Napištim lo sottopone, Gilgameš riveli la propria incapacità; ad esempio, non riesce a star sveglio sei giorni e sei notti di seguito. La sua sorte è già segnata: non otterrà la vita eterna, non può diventare simile agli dèi, perché gli mancano tutte le loro qualità.

Nondimeno, pregato dalla moglie, Ut-Napištim svela a Gilgameš

[102] Tavoletta VIII, passo cit. da Virolleaud, *Le voyage de Gilgameš au Paradis*, p. 204.

l'esistenza, in fondo all'oceano, di un'erba «piena di spine» (cioè di difficile accesso) che, se non conferisce l'immortalità, prolunga all'infinito la gioventù e la vita di chi la mangia. Gilgameš si lega delle pietre ai piedi e scende a cercarla in fondo al mare; la trova, ne stacca un ramo, abbandona le pietre e risale alla superficie del mare. Sulla strada per Uruk si ferma a bere a una fonte; un serpente, attirato dall'odore della pianta, si avvicina e la inghiotte, diventando immortale. Gilgameš, come Adamo, ha perduto l'immortalità in seguito all'astuzia del serpente e alla propria stupidità. Come non aveva superato le «prove» cui l'aveva sottoposto Ut-Napištim, così non è stato capace neppure di conservare quel che aveva ottenuto grazie a tanti benevoli aiuti (ricordiamo che nel suo viaggio era stato aiutato dalla dea Sabitu, da Urnašabi, barcaiolo di Ut-Napištim, da Ut-Napištim e da sua moglie). Il mostro, il serpente, era dunque per eccellenza l'avversario dell'immortalità umana. Molto tempo prima di Gilgameš, Etana, re leggendario di Kiš, aveva pregato il sole e il dio Anu di donargli «l'erba della vita», affinché sua moglie potesse dargli un erede. Fu sollevato verso il cielo da un'aquila che il serpente, con la sua astuzia, aveva gettato in un fosso; il conflitto del serpente con l'aquila è, come abbiamo visto (§ 101), un tema conduttore della mitologia eurasiatica.

108. *Mostri e grifi*

Anche la tradizione iranica conosce un Albero della Vita e della rigenerazione, che cresce sulla terra, e il suo prototipo celeste. L'*haoma* terrestre, l'*hom* «giallo», che, come il *soma* dei testi vedici è concepito ora come pianta ora come sorgente, e cresce nelle montagne;[103] Ahura Mazdā l'ha piantato, in origine, sul monte Haraiti.[104] Il suo prototipo sta in cielo; è l'*haoma* celeste o *gaokerena* (l'*hom* bianco), che dà l'immortalità a chi lo mangia e che si trova alla sorgente delle acque dell'Ardvīsurā, sopra un'isola del lago Vourakaša, fra migliaia di altre erbe terapeutiche.[105] Questo

[103] *Yasna*, X, 3-4.
[104] *Ibid.*, X, 10.
[105] *Vidēvdāt*, XX, 4; *Bundahišn*, XXVII, 4.

«*Hom* bianco fu creato per abolire la decrepitudine. Sarà esso a operare la rigenerazione dell'Universo e l'immortalità che ne deve seguire. È il re delle piante (...)[106] Chi ne mangia diventa immortale».[107] Ahriman rispose a questa creazione di Ahura Mazdā creando una lucertola nelle acque del Vourakaša, affinché danneggiasse l'albero miracoloso Gaokerena.[108] Yima, il primo uomo della tradizione mitica iranica, era immortale,[109] ma, come Adamo, ha perduto l'immortalità in seguito al peccato; infatti «mentì e cominciò a pensare alla parola mendace e contraria alla verità».[110] Per colpa del peccato di Yima gli uomini sono mortali e infelici.[111]

Il serpente si trova accanto all'Albero della Vita in altre tradizioni, probabilmente sotto l'influenza delle concezioni iraniche. I Calmucchi raccontano che nell'oceano, accanto all'albero Zambu, c'è un dragone, in attesa di qualche foglia da inghiottire. I Buriati conoscono il serpente Abyrga, accanto all'albero, «in un lago di latte». In certi racconti dell'Asia centrale, il serpente Abyrga si avvolge direttamente al tronco dell'albero.[112]

I grifoni o i mostri sorvegliano sempre le strade della salvazione, cioè stanno di guardia intorno all'Albero della Vita o a uno dei suoi simboli. Eracle, per impadronirsi delle mele d'oro del giardino delle Esperidi, deve addormentare o uccidere il drago che le custodisce. Che agisca l'eroe in persona, oppure Atlante – mentre Eracle si sostituisce a lui nel sostenere il globo celeste – è cosa secondaria. L'importante è che Eracle conduca a termine le sue eroiche «prove» e prenda le mele d'oro. Il vello d'oro della Colchide è anch'esso custodito da un drago che Giasone deve uccidere per impadronirsene. I serpenti «custodiscono» tutti gli accessi all'immortalità, cioè ogni «centro», ogni ricettacolo ove si trovi concentrato il sacro, ogni sostanza reale ecc. Sono sempre rappresentati intorno al cratere di Dioniso,[113] sorvegliano nella lontana Scizia l'oro di Apollo,[114] custodiscono i tesori nascosti nelle pro-

[106] *Bundahišn*, I, 1, 5.
[107] *Ibid.*, XXVII, 5.
[108] *Bund.*, XVIII, 2; cfr. il serpente Nidhoggr che danneggia la radice di Yggdrasil.
[109] *Yasna*, IX, 3-5.
[110] *Yašt*, XIX, 33-34.
[111] Cfr. Christensen, *Le Premier homme*, II, pp. 13 sgg.
[112] Holmberg, *Finno-Ugric Mythology*, pp. 356 sgg.
[113] Carcopino, *La Basilique pythagoricienne*, p. 299.
[114] Erodoto, III, 116.

fondità della terra, o i diamanti e le perle in fondo all'oceano; in breve, ogni simbolo che incorpora il sacro, che conferisce *potere*, *vita* e *onniscienza*. Nel Battistero di Parma, accanto all'Albero della Vita stanno di guardia dei draghi; lo stesso motivo si ritrova in un bassorilievo del Museo della Cattedrale di Ferrara.[115]

109. *L'Albero e la Croce*

L'Albero della Vita è il prototipo di tutte le piante miracolose, che risuscitano i morti, guariscono le malattie o danno la giovinezza ecc. Così sul monte Oṣadi si trovano quattro erbe meravigliose: «una, erba di gran pregio, risuscita i morti; un'altra fa uscire le frecce dalle ferite; la terza cicatrizza le piaghe...»[116] L'erba *mṛtasamjīvanī*, che risuscita i morti, è indubbiamente la più preziosa. Ma esiste anche una «grande erba», *samdhānī*, che ha la virtù di ricongiungere le parti di un cadavere smembrato.[117] Le leggende cinesi parlano di un'isola meravigliosa, dalla quale i corvi riportano un'erba capace di risuscitare i guerrieri morti da tre giorni. Le stesse credenze si ritrovano nell'Iran.[118] L'erba che risuscita è nota anche nel mondo romano,[119] e le sue virtù sono celebri in tutte le leggende europee.[120] Quando Salomone domandò l'immortalità alla Regina di Saba, lei gli parlò di una pianta che si trova in mezzo alle rocce. Salomone incontrò un «uomo bianco», un vecchio che passeggiava con l'erba in mano e che gliela diede con gioia, perché finché la conservava non poteva morire. Quest'erba, del resto, conferiva l'immortalità, non la giovinezza.[121]

Il vero legno della Croce risuscita i morti, ed Elena madre di Costantino lo fece ricercare.[122] La Croce fu fatta col legno dell'Albero della Vita, che stava in Paradiso, e da ciò deriva la sua virtù.[123] L'iconografia cristiana spesso rappresenta la Croce come

[115] Hartlaub, *Arcana Artis*, p. 294.
[116] *Rāmāyaṇa*, *Yuddha Kāṇḍa*, 26, 6.
[117] *Mahābhārata*, I, 76, 33.
[118] Coyajee, *Shahnameh Legends*, pp. 201 e 185.
[119] Plinio, *Hist. nat.*, 25, 5.
[120] Cfr., per i Rumeni di Macedonia, Candrea, *Iarba Fiarelor*, p. 20.
[121] Wünsche, *Lebensbaum*, pp. 15 sgg.
[122] al-Bīrūni, *Chronology*, p. 292.
[123] Wünsche, *op. cit.*, p. 39.

Albero di Vita. Leggende sul legno della Croce e sul viaggio di Set in Paradiso circolarono numerose per tutto il Medioevo in tutti i paesi cristiani. La loro origine risale all'Apocalisse di Mosè, al Vangelo di Nicodemo, e alla Vita di Adamo ed Eva. Riassumiamo brevemente la variante che ebbe maggior successo.[124] Adamo, dopo aver vissuto 932 anni nella valle di Hebron, fu colpito da una malattia mortale, e mandò il figlio Set a domandare l'olio della misericordia all'Arcangelo che custodisce la porta del Paradiso. Set seguì le orme dei genitori, sulle quali non era spuntata l'erba, e, giunto davanti al Paradiso, comunicò all'Arcangelo il desiderio di Adamo. L'Arcangelo gli consigliò di guardare il Paradiso tre volte. La prima volta Set vide la fonte da cui nascevano i quattro fiumi e, al disopra della sorgente, un albero secco. Al secondo sguardo, un serpente si avvolse intorno al tronco. Al terzo, vide l'albero innalzarsi fino al cielo: portava sulla cima un neonato e le sue radici affondavano nell'Inferno (l'Albero della Vita si trovava al centro dell'Universo, e il suo asse attraversava le tre regioni cosmiche). L'Angelo spiegò a Set quel che aveva veduto, e gli annunciò l'avvento di un Redentore; gli diede poi tre semi del frutto dell'albero fatale gustato dai suoi genitori, e gli disse di posarli sulla lingua di Adamo, che sarebbe morto dopo tre giorni. Quando Adamo udì il racconto di Set, rise per la prima volta dopo la cacciata dal Paradiso, perché comprese che gli uomini si sarebbero salvati. Dopo la sua morte, dai semi che Set gli aveva posto sulla lingua spuntarono nella valle di Hebron tre alberi, che crebbero di una spanna fino al tempo di Mosè. Questi, conoscendone l'origine divina, li trapiantò sul Monte Tabor o Horeb («Centro del Mondo»). Gli alberi vi restarono un millennio, fino a che Davide ricevette il comando divino di portarli a Gerusalemme (altro «centro»). Dopo vari altri episodi (la Regina di Saba rifiutò di posare il piede sul loro legno ecc.) , i tre alberi si fusero in uno solo, che servì a fabbricare la Croce del Redentore. Il sangue di Gesù, crocifisso sul Centro della Terra, precisamente nel punto ove era stato creato e sepolto Adamo, cadde sul «cranio di Adamo», battezzando il padre dell'umanità e riscattandolo dai suoi peccati.[125]

[124] Cfr. Graf, *op. cit.*, pp. 59 sgg.
[125] Cfr. Eliade, *Cosmologie si alchimie babiloniana*, p. 53.

Un indovinello germanico medievale[126] parla di un albero che ha le radici nell'Inferno e la cima presso il Trono di Dio, e che abbraccia il mondo fra i suoi rami, e quest'albero è precisamente la Croce. Infatti, per i Cristiani, la Croce è il sostegno del Mondo: *quapropter lignum crucis coeli sustinet machinam, terrae fundamenta corroborat, adfixos sibi homines ducit ad vitam*, scrive Firmico Materno (27, 1). Nelle leggende orientali, la Croce è il ponte o la scala su cui le anime salgono verso Dio;[127] posta nel «Centro del Mondo», è il luogo di passaggio fra Cielo, Terra e Inferno. In certe varianti, il legno della Croce ha sette gradini, come gli Alberi Cosmici che rappresentano i sette cieli.[128]

110. *Ringiovanimento e immortalità*

Come nel mito della «Fonte della Vita», incontriamo diverse concezioni sulle erbe e sui frutti miracolosi; alcune ringiovaniscono, altre danno lunghissima vita, altre ancora arrivano a conferire l'immortalità. Ciascuna di queste concezioni ha una «storia», che l'ha modificata secondo certi canoni legati allo spirito della razza, a contaminazioni fra diverse civiltà, alle concezioni delle varie classi sociali. «La pianta dell'immortalità e della giovinezza», ad esempio, era concepita in modo del tutto diverso in India e nel mondo semitico. I Semiti erano assetati d'immortalità, di vita immortale; gli Indiani cercavano la pianta che rigenera e ringiovanisce. Per questo le diete alchimistiche e mediche degli Indiani prolungano l'esistenza di parecchie centinaia d'anni e rendono «potenti con le donne» (*balavān strīṣu*). Il mito di Cyavana mostra chiaramente quale fosse l'ideale profano indiano: non l'*immortalità* ma il *ringiovanimento*. Cyavana prende accordi con le Aśvinī per essere da loro ringiovanito, e dà loro in cambio il *soma*, l'ambrosia divina. Le Aśvinī lo accompagnano alla «fonte della giovinezza» di Sarasvatī, e quando Cyavana ne emerge, compare simile agli dèi per gioventù e splendore.[129]

[126] Wünsche, *op. cit.*, p. 13.
[127] Holmberg, *Baum des Lebens*, p. 133.
[128] Cfr. Cartojan, *Cartile populare*, I, p. 123.
[129] Cfr. *Śatapatha Br.*, IV, 1, 5 ecc.

L'Indiano, che accettava l'esistenza e amava la vita, non desiderava conservarla per un tempo indefinito; preferiva godere una lunghissima gioventù. D'altra parte l'immortalità non era tale da tentare il saggio o il mistico; egli aspirava alla *liberazione*, non al continuato prolungamento dell'esistenza, a un distacco definitivo dal Cosmo e alla conquista di un'autonomia spirituale assoluta e non di durata temporale, fosse anche infinita. Stesse concezioni presso i Greci: non aspiravano all'immortalità, ma alla giovinezza e a una vita lunga. Nella maggior parte delle leggende, Alessandro Magno si stupisce che si possa richiedere l'immortalità.[130] Il mito della rigenerazione e del ringiovanimento, quale lo concepivano gli Indiani, fu conosciuto dagli Europei non soltanto indirettamente, per il tramite del mondo semitico, dell'Islam, ma anche direttamente, dagli scritti dei viaggiatori in Oriente. Nella lettera del Prete Gianni (1160-65) è detto che l'Indo circonda il Paradiso, che a tre giorni di distanza dal Paradiso c'è una sorgente, e chi ne beve a tre riprese rimane sino alla fine dei suoi giorni simile a un giovane trentenne.[131] Del Rio e Pietro Maffei affermano che gli Indiani del Bengala e della Valle del Gange vivono 300 o 330 anni.[132] Gervasio racconta che Alessandro Magno, cercando l'«Acqua della Vita» in India, trovò delle mele che prolungavano la vita dei sacerdoti fino a 400 anni.[133] Nella mitologia scandinava, la mela è il frutto che rigenera e ringiovanisce; gli dèi mangiano mele e rimangono giovani fino al *ragna rök*, cioè sino alla fine del ciclo cosmico attuale.

Questi esempi mettono in luce le differenze di struttura fra l'ideale indiano e quello semitico; ma ciascuno di questi temi mitici continua a sua volta a modificarsi entro i gruppi etnici che li avevano formulati. Il livello spirituale del mito, da una parte, e il livello della leggenda, della superstizione, dell'usanza, dall'altra, sono del tutto diversi. Un gruppo popolare e un'*élite* colta conoscono e interpretano il mito dell'erba della rigenerazione o dell'immortalità in modo del tutto diverso. Tuttavia, nelle differenti varianti di questo medesimo tema centrale – per grandi che siano le differenze

[130] Cfr. Hopkins, *The Fountain of Youth*, pp. 19 sg.; Budge, *Alexander the Great*, p. 93.
[131] Hopkins, *op. cit.*, p. 19.
[132] *Ibid.*, p. 24.
[133] *Ibid.*, p. 19.

dovute al genio etnico o al gruppo sociale, oppure alle vicende della diffusione – l'unità di struttura è facilmente verificabile. Nel caso attuale, dietro ogni versione dell'erba miracolosa scopriamo l'originario prototipo: l'Albero della Vita; la *realtà*, la *sacralità* e la *vita* concentrate in un albero meraviglioso, sito in un «centro» o in un mondo inaccessibile, i cui frutti solo gli eletti possono gustare.

III. *L'archetipo dei semplici*

Il valore magico e farmaceutico di certe erbe è parimenti dovuto a un prototipo celeste della pianta, o al fatto che fu colta la prima volta da un dio. Nessuna pianta è preziosa di per sé, ma soltanto grazie alla sua partecipazione a un archetipo o in seguito alla ripetizione di gesti e parole che, isolando la pianta dallo spazio profano, la consacrano. Due formule d'incantesimo anglosassoni del XVI secolo, che si pronunciavano raccogliendo erbe medicamentose, precisano l'origine della loro efficacia terapeutica: sono spuntate per la prima volta (cioè *ab origine*) sul sacro monte del Calvario (nel «centro» della Terra): «Salve, erba santa, che spunti sulla terra; ti trovasti in principio sul monte Calvario; sei buona per le piaghe di ogni specie; nel dolce nome di Gesù ti colgo» (1584). «Tu sei santa, Verbena, come cresci sulla terra, perché in principio sul Calvario fosti trovata. Tu hai guarito il Redentore e hai chiuso le sue piaghe sanguinanti; in nome (del Padre, del Figlio e dello Spirito Santo) ti colgo».[134] Si attribuisce l'efficacia di queste erbe al fatto che il loro prototipo fu scoperto in un momento cosmico decisivo («a quel tempo») sul monte Calvario. Sono state consacrate per aver guarito le piaghe del Redentore. L'efficacia delle erbe colte vale soltanto se chi le coglie ripete il gesto primordiale della guarigione. Per questo una vecchia formula d'incantesimo dice: «Andiamo a cogliere erbe per porle sulle piaghe del Redentore».[135] La virtù dell'erba è attribuita anche all'essere stata piantata da un personaggio divino. «Chi ti ha piantato?» dice

[134] Ohrt, *Herba, Gratia Plena*, p. 17; Eliade, *La Mandragore*, p. 24.
[135] Ohrt, *op. cit.*, p. 18.

il semplicista all'aconito. «Fu la Madonna, per la mia guarigione».[136] Qualche volta la pianta deve essere colta in nome di Gesù.[137]

Queste formule di magia popolare cristiana continuano una tradizione antica. In India, ad esempio, l'erba *Kapitthaka* (*Feronia elephantum*) guarisce l'impotenza sessuale, perché, *ab origine*, il Gandharva la adoperò per restituire la virilità a Varuṇa. Di conseguenza la raccolta rituale dell'erba è in realtà una ripetizione dell'atto del Gandharva. «Te, quell'erba che il Gandharva ha raccolto per Varuṇa che aveva perduto la virilità, te, quella pianta che drizza la verga, noi ti cogliamo!»[138] L'artemisia (*damana*) si coglie con questa preghiera: «Sii benedetto, Kamadeva, tu che ci abbagli tutti. Ti colgo con la buona volontà di Viṣṇu ecc.».[139]

Una lunga invocazione che figura nel Papiro di Parigi indica la posizione eccezionale dell'erba che si coglie: «Tu sei stata seminata da Kronos, accolta da Hera, conservata da Amon, partorita da Iside, nutrita da Giove Pluvio; tu sei cresciuta grazie al Sole e alla rugiada. Tu sei la rugiada di tutti gli dèi, il cuore di Hermes, il seme dei primi dèi, l'occhio del Sole, la luce della Luna, la dignità di Osiride, la bellezza e la gloria del Cielo ecc... Come hai innalzato Osiride, innalzati! Sorgi come il Sole! La tua grandezza eguaglia lo Zenit; le tue radici sono profonde come l'abisso ecc... I tuoi rami sono le ossa di Mnevia; i tuoi fiori l'occhio di Horus; i tuoi semi, la semenza di Pan ecc.; io sono Hermes. Ti prendo con la Buona Fortuna, il Demone Buono, all'ora favorevole, nel giorno adatto e propizio per tutti».[140] L'erba così evocata e colta ha valore di Albero Cosmico. Ottenerla equivale ad appropriarsi delle virtù che risiedono in un tale ricettacolo di forza, vita e sacralità. Evidentemente questo incantesimo è un prodotto della magia eclettica greco-egiziana; l'autore era indubbiamente un dotto, ma questa non è una ragione per sospettare della sua autenticità; anzi, sappiamo che gli incantesimi popolari sono in massima parte opera di letterati, degradata da un lungo processo di infantilizzazione.

[136] Cfr. Delatte, *Herbarius*, p. 97, nota 3.
[137] *Ibid.*, pp. 93 sgg.
[138] *Atharva-Veda*, IV, 4, 1.
[139] *Padma Purāṇa*, cit. da Meyer, *Trilogie*, I, p. 48.
[140] Delatte, *op. cit.*, p. 100.

L'erba medicinale che si dilata fino a raggiungere le proporzioni cosmiche di albero teofanico è del tutto giustificata dalle concezioni più arcaiche. Si riconosce un valore al mondo circostante solo nella misura in cui gli si può attribuire un prototipo nel mondo celeste.

Per i Cristiani, le erbe medicamentose dovevano la loro efficacia al fatto di essere state trovate la prima volta sul Calvario. Per gli antichi, le virtù curative delle erbe dipendevano dalla loro scoperta a opera degli dèi. «Betonia, tu che fosti scoperta la prima volta da Esculapio, o dal centauro Chirone (...)»; tale invocazione è raccomandata da un trattato di erboristica.[141] Oppure era efficace perché piantata dalla divinità: «Basilico, ti prego per la divinità suprema che ti fece nascere (...)»; «Erba ricino, in nome del Dio onnipotente che ti ha fatto nascere (...)»; «Voi piante potenti, voi che la Madre Terra ha creato e donato a tutte le nazioni (...)»[142]

Nella tradizione popolare cristiana, l'erba deve le sue virtù medicinali anche al fatto che Dio l'ha dotata di proprietà del tutto eccezionali. In Francia si pronuncia questa formula: «Erba santa, che non fosti seminata né piantata, fa' vedere la virtù che Dio t'ha dato!»[143] Talvolta la pianta è divina; le *Cyranides*, ad esempio, chiamano divina la brionia, regina degli dèi, madre delle piante, padrona della terra, del cielo e dell'acqua.[144] Per questo coglierla è un rito, compiuto in condizioni di purità rituale, con preghiere e sacrifici che presuppongono dei pericoli ecc. Non si tratta semplicemente di cogliere una pianta, una certa specie botanica, ma di ripetere un'azione primordiale (la divinità la colse per la prima volta), per ottenere una sostanza satura di sacro, variante minore dell'Albero della Vita, fonte di ogni guarigione.

112. *Albero*-Axis Mundi

Nei miti e nelle leggende sull'Albero della Vita abbiamo spesso trovato implicita l'idea che esso si trovi al centro dell'Universo

[141] *Ibid.*, p. 102.
[142] Antichi testi cit. *ibid.*, pp. 102, 104.
[143] *Ibid.*, p. 103.
[144] *Ibid.*

e colleghi Cielo, Terra e Inferno. Questo dettaglio di topografia mitica ha valore particolarissimo nelle credenze dei popoli nordici, sia altaici che germanici e centro-asiatici, ma la sua origine è probabilmente orientale (mesopotamica). Gli Altaici, per esempio, sanno che «sull'ombelico della Terra cresce l'Albero più alto, gigantesco abete, i cui rami si estendono fino alla dimora di Baï Ülgen», cioè fino al Cielo.[145] Molto spesso l'albero sta in cima a una montagna, nel centro della Terra. I Tartari Abakan parlano di un monte di ferro sul quale cresce una betulla con sette rami,[146] verosimilmente simbolo dei sette piani del Cielo (ideogramma di origine babilonese, sembra). Nei canti degli sciamani Ostiak Vasjugan, l'Albero Cosmico ha sette gradini, come il cielo; attraversa tutte le regioni celesti e affonda le radici nelle profondità sotterranee.[147]

Lo sciamano, quando sale in cielo durante il suo viaggio mistico, si arrampica sopra un albero che ha sette o nove gradini (§ 33). Tuttavia lo sciamano, più spesso, compie quest'ascensione sopra un palo sacro, anch'esso con sette gradini, e che naturalmente è ritenuto trovarsi al centro del mondo.[148] Il pilastro sacro o l'albero sono i simboli equivalenti del palo cosmico che sostiene il mondo e sta nel mezzo dell'Universo. Presso gli Altaici, gli dèi legano i cavalli al palo cosmico intorno al quale girano le costellazioni. Si ritrova la stessa concezione presso gli Scandinavi; Odino lega il suo cavallo a Yggdrasil (letteralmente «cavallo di Odino»). I Sassoni chiamano il pilastro cosmico Irminsul, *universalis columna quasi sustinens omnia* (Rudolf von Fulda). Gli Indiani hanno la stessa idea di un Asse cosmico, rappresentato da un Albero della Vita o pilastro, posto nel mezzo dell'Universo.[149] Nella mitologia cinese, l'albero miracoloso cresce nel centro dell'Universo, ove dovrebbe trovarsi la Capitale perfetta. Collega le None Sorgenti ai Noni Cieli; lo chiamano «legno eretto» (*Kieou-Mou*) e si dice che, a mezzogiorno, tutto quel che sta accanto a esso e sta dritto non può dare ombra.[150] Quest'Albero Cosmico somiglia al Pila-

[145] Holmberg, *Baum des Lebens*, p. 52.
[146] *Ibid.*, p. 32.
[147] *Ibid.*, p. 52.
[148] Holmberg, *Finno-Ugric Mythology*, p. 338; Id., *Der Baum des Lebens*, pp. 26 sgg.; Eliade, *Le problème du chamanisme*, pp. 33 sgg.
[149] Coomaraswamy, *Elements of Buddhist Iconography*, p. 82; Mus, *Barabuḍur*, I, pp. 117 sgg.
[150] Granet, *La pensée chinoise*, p. 324.

stro, sostegno del Mondo, «asse dell'Universo» (*Axis Mundi*) dei miti cosmologici altaici e nord-europei. L'albero, secondo questi miti, esprime la realtà assoluta nel suo aspetto di norma, di punto fisso, sostegno del Cosmo. È il punto d'appoggio per eccellenza. Di conseguenza, le comunicazioni col cielo possono avvenire soltanto intorno a esso, o addirittura per suo tramite.

113. *Discendenza mitica da una specie vegetale*

Gli stessi concetti di Vita e di Realtà simboleggiati dalla vegetazione spiegano quel che potremmo chiamare, con formula approssimativa, «le relazioni mistiche fra alberi e uomini». Di queste relazioni mistiche, la più categorica sembra la discendenza delle razze da una specie vegetale. L'albero, o l'arbusto, è considerato antenato mitico della tribù. Abitualmente questo albero genealogico è strettamente legato al culto lunare; il mitico antenato, assimilato alla luna, è rappresentato sotto forma di specie vegetale. Così alcuni gruppi Miao rendono un culto al bambù come loro antenato. Ritroviamo le stesse credenze presso gli aborigeni di Formosa, i Tagalog delle Filippine, gli Yang-la (Yunnan), i Giapponesi. Per gli Ainu, i Guiliak e i Coreani, l'albero figura nel culto (lunare) degli antenati.[151] Le tribù australiane di Melbourne credevano che il primo uomo fosse nato da una mimosa.[152] Secondo un mito assai diffuso in Indocina, l'umanità intera fu distrutta dal diluvio, fuorché due giovani, fratello e sorella, che scamparono miracolosamente in una zucca. Vincendo la loro ripugnanza, i due si sposarono, e la donna partorì una zucca; i suoi semi, sparsi in pianura e in montagna, diedero origine alle razze umane.[153]

Ritroviamo lo stesso mito, con le inevitabili deformazioni (deformazione dell'«antenato») fino in India. Sumati, sposa del re Sagara di Ayodhyā, alla quale erano stati promessi sessantamila figli, partorì una zucca da cui uscirono i 60 000 bambini.[154] Un episodio del *Mahābhārata* (I, 63, vv. 2456 sgg.) racconta che «da Gautama,

[151] Hentze, *op. cit.*, pp. 158 sgg.
[152] Van Gennep, *Mythes et légendes d'Australie*, p. 14.
[153] Matsumoto, *Essai sur la mythologie japonaise*, pp. 120 sgg.
[154] *Rāmayāṇa*, I, 38; *Mahābhārata*, III, 106 ecc.

figlio di Saradvat, nacquero due gemelli, Krpī e Krpa, da un cespo di giunchi».[155] Altri documenti confermano la discendenza mitica da una specie vegetale di certe popolazioni aborigene indiane. Udumbara, nome sanscrito della pianta *Ficus glomerata*, designa insieme la provincia del Punjab e i suoi abitanti.[156] Una tribù del Madagascar si chiama Antaivandrika, letteralmente «la gente (dell'albero) vandrika», e i loro vicini, gli Antaifasy, sono i discendenti di un banano; «da quel banano uscì un giorno un bel bambinello, che in breve tempo divenne altissimo e fortissimo... ebbe molti figli e nipoti, che furono gli antenati di quella tribù; talvolta li chiamano ancora i Figli del Banano».[157]

Potremmo facilmente moltiplicare gli esempi. Segnaliamo anche la tradizione iranica sull'origine della prima coppia umana. Quando l'uomo primordiale Gayomard cadde sotto i colpi dello spirito del male, il suo seme penetrò nella terra e quaranta anni dopo produsse una pianta *rīvās*, che a sua volta si trasformò in Mašyagh e Mašyānagh.[158] Ma la leggenda iranica ha un elemento supplementare: la morte violenta di Gayomard. In due nostri precedenti lavori[159] abbiamo studiato il motivo mitico dell'origine della vegetazione dal sacrificio (morte violenta) di un gigante primordiale, e anche il tema leggendario della comparsa delle piante dal sangue o dal corpo di un dio o eroe vilmente ucciso. Segnaleremo o riprenderemo altrove le conclusioni cui siamo giunti nel corso dei lavori suddetti; possiamo però osservare fin d'ora la solidarietà fra l'uomo e una certa specie vegetale, solidarietà concepita come circuito continuo fra il livello umano e quello vegetale. Una vita umana, violentemente troncata, continua in una pianta; quest'ultima, a sua volta, se viene tagliata o bruciata, dà origine a un animale o ad altra pianta che finisce per ritrovare la forma umana. Le teorie implicite in queste leggende si possono così riassumere: è necessario che la vita umana si consumi completamente, per esaurire tutte le sue possibilità di creazione o di manifestazione; se è improvvisamente interrotta da morte violenta, essa tenta di prolungarsi sotto

[155] Cfr. anche Przyluski, *Les Empalés*, p. 18.
[156] Przyluski, *Les Udumbara*, p. 36; «Zalmoxis», 3, 30 (1942).
[157] Van Gennep, *Tabou et totémisme à Madagascar*, p. 300.
[158] Cfr. bibl. in «Zalmoxis», 3, 21 (1942).
[159] Eliade, *Ierburile de sub Cruce*, e *La Mandragore*.

altra forma: pianta, frutto, fiore. Limitiamoci a segnalare qualche esempio: sui campi di battaglia, ove caddero molti eroi, spuntano roseti e rose canine.[160] Dal sangue di Attis nacquero viole; rose e anemoni spuntarono dal sangue di Adone, mentre quei giovani dèi agonizzavano; il grano e la pianta *maat* crescono dal corpo di Osiride, insieme a ogni specie di erbe ecc. La morte di questi dèi è, in un certo senso, ripetizione dell'atto cosmogonico della creazione dei mondi, che furono, si sa, risultato del sacrificio di un gigante (tipo Ymir) o dell'auto-immolazione di un Dio.

Ma quel che anzitutto ci interessa in questo capitolo è il circuito di vita fra i due livelli: il vegetale e l'umano. Il fatto che una razza discenda da una specie vegetale presuppone che la fonte della vita sia concentrata in questo vegetale, e che quindi la modalità umana vi si trovi allo stato virtuale, sotto forma di semi e di germi. La tribù Warramunga, dell'Australia del Nord, crede che lo «spirito dei bambini», piccolo come un granello di sabbia, si trovi all'interno di certi alberi, e talvolta se ne stacchi per penetrare, attraverso l'ombelico, nel ventre delle donne.[161] In questo caso siamo di fronte a un processo di razionalizzazione della concezione arcaica di discendenza della specie da un albero; non soltanto l'antenato mitico nacque da un albero, ma ciascun neonato discende in modo concreto e diretto dalla sostanza di quest'albero. La fonte della realtà e della vita, identificata in un albero, non ha proiettato la sua forza creatrice una volta per sempre, dando vita al mitico antenato, ma continua a creare ininterrottamente ciascun uomo in particolare. Questa è un'interpretazione concreta e razionalistica del mito della discendenza del genere umano, partendo dalla propria fonte di vita, manifestata nelle specie vegetali. Tuttavia le implicazioni teoriche di queste varianti razionalistiche rimangono le stesse: la realtà ultima e le sue forze creatrici sono concentrate (o manifestate) in un albero.

Troviamo altre varianti razionalistiche nel gruppo compatto delle credenze secondo cui le anime degli antenati si fissano in certi alberi, donde penetrano sotto forma di embrioni nel ventre delle donne.[162] In Cina si crede che a ogni donna corrisponda un albero; tanti fiori dà l'albero, tanti figli avrà la donna. Le donne sterili adottano un bambino per provocare la nascita di fiori sull'albero corrispondente, ed esserne fecondate.[163] L'importante, in queste usanze, è il concetto del circuito continuo fra livello vegetale – considerato come fonte di vita inesauribile – e livello umano; gli uomini sono soltanto proiezioni energetiche della stessa matrice vegetale, forme effimere; la loro apparizione è provocata incessantemente dall'eccedenza del livello vegetale. La «realtà» e la «forza» non hanno nell'uomo né sorgente né base: l'hanno nelle piante; l'uomo è soltanto apparizione effimera di una nuova modalità vegetale. Morendo, cioè abbandonando la condizione umana, l'uomo torna – allo stato di «seme» o di «spirito» – nell'albero. In effetti, queste formule concrete esprimono soltanto un cambiamento di livello. Gli uomini si reintegrano nella matrice universale, riacquistano la condizione di seme, ridiventano germi. La morte è una nuova presa di contatto con l'universale sorgente di vita. Ritroveremo questo medesimo concetto fondamentale in tutte le credenze legate alla Terra-Madre e alle mistiche agrarie. La morte è soltanto un cambiamento di modalità, un passaggio ad altro livello, una reintegrazione nella matrice universale. Se la realtà e la vita sono formulate in termini vegetativi, la reintegrazione avviene mediante una semplice modificazione di forma; il morto, da antropomorfo che era, diventa dendromorfo.

[160] Id., *Ierburile*, p. 16.
[161] Spencer e Gillen, *The Northern Tribes*, p. 331.
[162] Cfr. Frazer, *The Magic King*, II, pp. 26 sgg. della trad. fr.

114. *Trasformazione in pianta*

Il circuito fra i due livelli si è conservato in numerose leggende e favole, che possiamo classificare in due gruppi: *a*) trasformazione di un essere umano, vilmente assassinato, in fiore o albero; *b*) fecondazione miracolosa per mezzo di un frutto o di un seme. Questi motivi sono stati oggetto di ricerche abbastanza minute nei nostri lavori precedenti; ci limiteremo dunque a citare alcuni esempi. In un racconto santali pubblicato da Bodding,[164] sette fratelli uccidono la sorella per divorarla. Soltanto il fratello minore, più tenero

[163] Hartland, *Primitive Paternity*, I, p. 148.
[164] Bodding, *Santali Folk Tales*, III (Oslo 1929), pp. 297 sgg.

di cuore, non si decide a mangiare il corpo della sorella e sotterra la sua porzione. Poco dopo spunta in quel luogo un bellissimo bambù. Un passante lo vede e vorrebbe tagliarlo per farsene un violino. Ma quando lo colpisce con l'ascia, ode una voce gridare: «Fermati! Non tagliare così in alto! Taglia più giù!» Quello colpisce la canna vicino alla radice, e risente la voce: «Fermati! Non tagliare così in basso! Taglia più in alto!» Finalmente, dopo che la voce ha parlato due volte ancora, il bambù cade sotto l'ascia. L'uomo ne fa un violino che ha un suono meraviglioso, «perché c'era dentro la fanciulla». Un giorno essa esce dal violino e sposa il musicista, mentre i fratelli sono inghiottiti dalla terra.

Questo motivo folklorico è molto diffuso,[165] e si può riassumere in questo schema: una fanciulla mirabile (una fata) esce da un frutto miracoloso o conquistato da un eroe a costo di grandi difficoltà (melagrana, limone, arancia). Una schiava o una donna bruttissima la uccide e, prendendo il suo posto, sposa l'eroe. Dal cadavere della fanciulla spunta un fiore o un albero (oppure la fanciulla si trasforma in uccello o in pesce che, uccisi dalla brutta, fanno nascere un albero); dal frutto o buccia, o scheggia di legno dell'albero, finisce per ricomparire la bella. Così, in un racconto indiano raccolto nel Punjab, la sposa uccisa diventa un giglio; la falsa principessa lo lacera, ma dal giglio spunta un cespo di menta, poi una bella pianta rampicante. Nel Deccan si tratta di una regina gelosa che annega una fanciulla in uno stagno. Ne esce un girasole e, quando questo viene bruciato, un mango cresce dalla sua cenere.[166]

Lo stesso racconto è popolare in Europa, benché contaminato dai sottotemi della «fidanzata sostituita» e della «spilla incantata». La protagonista, come nel tipo asiatico, subisce molte metamorfosi. In un racconto toscano, la protagonista si trasforma in un'«enorme anguilla» che, a sua volta, è uccisa e gettata in un'aiuola di rose canine. Si trasforma allora in un cespo di rose «di meravigliosa grandezza», che viene presentato al principe come rara curiosità. Dal cespo esce una voce: «Piano! Non mi colpite!» Il principe apre la pianta con un temperino e compare la bella, sana e salva. Nella variante greca, la fanciulla si trasforma in un pesciolino d'oro, quindi in una pianta di limone. Quando un vecchio afferra l'ascia per tagliarla, ode una voce: «Colpisci in alto! Colpisci in basso! Non colpire nel centro, feriresti una fanciulla!»[167] Questo richiama perfettamente il racconto santali. Nel racconto rumeno delle tre melagrane d'oro, una zingara trasforma la protagonista in uccello e ordina di ucciderlo; dal sangue dell'uccello nasce un pino alto e bello.[168]

[165] Tema dei tre limoni dei folkloristi: cfr. Eliade, *Ierburile*, p. 15.
[166] Cfr. Eliade, *Ierburile*, p. 15; Id., *La Mandragore*, p. 34.

115. *Relazioni fra uomo e pianta*

In tutti questi racconti il circuito uomo-pianta è drammatico; la protagonista parrebbe dissimularsi, prendendo la forma di un albero ogni volta che si mette fine alla sua vita. Si tratta di regressione provvisoria al livello vegetale: la sua vita continua, «nascondendosi» sotto una forma nuova. Tuttavia i racconti popolari hanno conservato anche l'altro motivo arcaico del circuito uomo-pianta, quello che consiste nell'inghiottire un seme oppure odorare un fiore per ottenere la fecondità. Nelle varianti rumene del racconto delle tre melegrane, uno dei genitori, dopo aver mangiato una mela ricevuta da un santo, mette al mondo un figlio.[169] Uno degli esempi classici della letteratura folklorica è il *Pentamerone* (II, 8), dove una vergine resta incinta per aver mangiato una foglia di rosa. Ovidio[170] segnala la tradizione che vuole Marte essere nato da Giunone senza l'intervento di Giove, perché la dea Flora l'aveva toccata con un fiore. Penzer ha raccolto numerosi esempi di concepimenti per mezzo di frutti celesti (cfr. Bibliografia).

Il circuito uomo-pianta, che la letteratura popolare ha conservato sotto forma drammatica, esiste in moltissime credenze. Nel Meclemburgo si sotterra la placenta dei neonati ai piedi di un giovane albero da frutto; in Indonesia si pianta un albero sul punto ove fu sotterrata la placenta.[171] In queste due usanze si manife-

[167] Cosquin, *Les Contes indiens et l'Occident* (Paris 1922), pp. 84 sg.; Eliade, *La Mandragore*, p. 34.
[168] Saineanu, *Basmele române*, pp. 307 sgg.
[169] Un vecchio che aveva mangiato la mela ricevuta da San Venerdì, vede nascere dalla propria coscia una fanciulla; *ibid.*, pp. 308 sgg.
[170] *Fasti*, V, 255.
[171] Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, p. 38.

sta la solidarietà mistica fra la crescita dell'albero e quella dell'uomo. Talvolta questa solidarietà esiste fra un intero popolo e un albero. Così, ad esempio, i Papuasi credono che se fosse tagliato un certo albero, anch'essi morirebbero.[172] Gli sciamani dei Dolgan piantano un albero nel momento in cui sentono la chiamata della loro vocazione magica; dopo la loro morte l'albero viene sradicato. Presso altre tribù altaiche (Goldes, Orotchi, Oroki), si crede che la vita dello sciamano dipenda da quell'albero. Gli sciamani degli Yurak della tundra a nord di Obolsk pongono degli *sjadai* (idoli) a guardia dell'albero, perché se perisse l'albero, perirebbero anch'essi.[173] In Europa viene ancora piantato un tiglio per la nascita dei principi ereditari. Nell'arcipelago Bismarck, quando nasce un bambino, si semina un albero di cocco; quando l'albero dà i primi frutti, da ragazzo passa al rango di adulto; il *mana* di un capo indigeno cresce in proporzione alla robustezza dell'albero.[174] La partecipazione mistica fra uomo e albero è un tema ben noto al folklore universale; se i fiori di una certa specie vegetale appassiscono o cadono, significa che il protagonista è minacciato da un pericolo o dalla morte. Altre credenze popolari europee implicano addirittura il mito di una discendenza degli uomini da un albero; così, nella località di Nierstein, nell'Assia, c'era un grande tiglio «che forniva bambini a tutta la regione».[175] Negli Abruzzi si dice che i neonati vengono da una cavità o da un fusto della vite.[176]

116. *L'albero rigeneratore*

L'albero è anche protettore di neonati; facilita il parto e protegge la vita dei bambini, precisamente come la Terra. Gli esempi che citeremo illumineranno l'analogia fra la sacralità della Terra e quella della Vegetazione. L'albero, del resto, è soltanto una nuova espressione della realtà e della Vita inesauribile, rappresentata anche dalla Terra. Alla base di tutte le credenze relative alla discendenza

[172] Nyberg, *Kind und Erde*, p. 77.
[173] Holmberg, *Die religiösen Vorstellungen der altaischen Völker*, pp. 480 sg.; Emsheimer, *Schamanentrommel und Schamanenbaum*, pp. 168 sgg.
[174] Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 38.
[175] Hartland, *op. cit.*, I, p. 43.
[176] *Ibid.*, p. 44.

tellurica o vegetale e alla protezione esercitata dalla Terra o dall'Albero sui neonati, si trova un'esperienza e una «teoria» della realtà ultima, fonte di Vita, matrice di tutte le forme. La Terra, o la Vegetazione che da essa spunta, si manifesta come *ciò che esiste*, esiste in modo vivo, prolifica senza posa, in una continua palingenesi. Toccare o avvicinare gli alberi – come toccare la terra – è benefico, fortificante, fecondante. Latona partorì Apollo e Artemide inginocchiata in un prato e toccando con la mano una palma sacra. La regina Mahā-Māyā partorì il Buddha al piede di un albero di *śāla*, stringendo uno dei suoi rami. Engelmann[177] e Nyberg[178] hanno raccolto un ricco materiale etnografico che mostra la frequenza dell'uso di partorire accanto a un albero o ai suoi piedi. Per il semplice fatto di esser nato presso una fonte di Vita e di guarigione, il bambino si assicura il miglior destino. Sarà immune da malattie, inattaccabile dagli spiriti maligni e dalle disgrazie. La sua nascita – come per la nascita sopra la terra – è, in un certo senso, una nascita *per proximi*; la vera madre è la vegetazione, e avrà cura di lui. A proposito di queste credenze, si deve segnalare l'usanza – nota fin dall'antichità e conservata tuttora in ambienti popolari – di avvolgere e strofinare il bambino appena nato con erbe, rami verdi o paglia.[179] Il contatto diretto con le personificazioni della Potenza e della Vita non può esser altro che favorevole al neonato. La culla arcaica era fatta di rami verdi o di spighe; Dioniso, come tutti i bambini dell'antica Grecia, fu posto, immediatamente dopo la nascita, in un canestro (*liknon*), nel quale si portavano anche le primizie del raccolto.[180] Stessa usanza nell'India moderna[181] e in altre regioni.[182] Il rito è molto antico; negli inni sumerici si narra che Tammuz fu posto appena nato in un canestro, dove si mettevano i cereali raccolti nei campi.[183]

Mettere un bambino ammalato nella cavità di un albero, implica una nuova nascita, e quindi una rigenerazione.[184] In Africa

[177] Engelmann, *Die Geburt bei den Urvölkern* (Wien 1884), pp. 77 sgg.
[178] Nyberg, *op. cit.*, pp. 207 sgg.
[179] *Ibid.*, pp. 210 sgg.
[180] Cfr. Mannhardt, *Myth. Forschungen*, p. 369; Dieterich, *Mutter Erde*, pp. 101-04.
[181] Hastings, *Encycl. Rel. Ethics*, II, p. 682.
[182] Frazer, *Spirit of the Corn*, pp. 5-11.
[183] Jeremias, *Handbuch*, p. 345; Id., *Allgemeine Religionsgeschichte*, p. 219.
[184] Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, I, pp. 32 sgg.

e nel Sindh, il bambino ammalato guarisce passando fra due alberi da frutto legati l'uno all'altro; la malattia rimane fissata negli alberi.[185] Stessa usanza in Scandinavia, dove non soltanto i bambini, ma anche gli adulti, possono guarire passando attraverso la cavità di un albero. Le piante fertilizzanti, come le erbe medicinali, debbono la loro efficacia a questo stesso principio: la Vita e la Forza sono incorporate nella vegetazione. Gli Ebrei chiamavano i figli illegittimi «figli delle erbe»; i Romani «figli dei fiori». La stessa terminologia si ritrova altrove (per esempio fra gli indigeni della Nuova Caledonia). Certe erbe hanno poteri fecondanti; Lia ebbe da Giacobbe il figlio Issacar grazie alle mandragore che Ruben trovò nei campi.[186] Tutte queste erbe miracolose e medicamentose sono soltanto varianti indebolite e razionalizzate di prototipi mitici: l'erba che risuscita i morti, l'erba dell'eterna giovinezza, l'erba che guarisce ogni male.

117. *Il matrimonio degli alberi*

Un altro cerimoniale che tradisce il senso di solidarietà fra vegetazione e uomini è il cosiddetto «matrimonio degli alberi». L'usanza è frequente in India,[187] e si trova sporadicamente presso certi gruppi di zingari (ad esempio quelli della Transilvania). Le nozze degli alberi si praticano di solito quando la moglie, dopo qualche anno di matrimonio, non ha ancora figli. In giorno e ora fasti, i coniugi si recano presso uno stagno e piantano ciascuno un arbusto; la moglie un fico delle pagode, il marito un mango. La piantagione viene eseguita come un autentico rituale, preceduto da bagni ecc. La moglie lega il fusto dell'albero Vepu al tronco dell'albero Arasu, poi li annaffia con l'acqua dello stagno e fa col marito la *pradakṣiṇa* (camminata rituale verso destra), 3, 27 o 108 volte. Se uno degli alberi si secca, è cattivo segno. Per questo si fa di tutto perché crescano normalmente, circondandoli di un recinto ecc. Si ritiene che il loro matrimonio influisca potentemente sulla fecondità della donna. Dopo un certo tempo, questi alberi diventano

[185] Nyberg, *op. cit.*, p. 216.
[186] *Genesi*, 30, 14 sgg.
[187] Cfr. Frazer, *Spirits of the Corn*, II, p. 223 della trad. fr. (Paris 1935).

oggetto di culto, specialmente quando accanto ai loro tronchi allacciati è piantato un *nagakkal*, rappresentante due cobra avvinti, scolpiti in pietra.[188]

Questa usanza, praticata in India su larga scala, presuppone una possibile influenza dell'unione nuziale di due specie vegetali sulla fecondità delle donne. In altre regioni dell'India, il matrimonio delle piante si pratica insieme con quello delle coppie umane. Nel Punjab, quando un uomo prende moglie per la terza volta, si celebra il matrimonio di un bambù (*acacia* arabica) o di un'*Asclepia gigantesca*. Nel Nepal, ogni fanciulla newari è maritata a un *bel*, fin dall'infanzia; in seguito lo sposo è buttato in acqua.[189] Si fanno nozze di alberi anche per altri motivi, ad esempio per ottenere buona fortuna e ricchezza collettive. Una costumanza parallela al matrimonio degli alberi è questa: nelle prime notti dopo le nozze, si pone fra i due sposi un bastone (*danda*) dell'albero Udumbara, che rappresenta i Gandharva; questi, come è noto, godevano del *ius primae noctis*.[190] La forza sacra, erotica e fecondatrice dei Gandharva, incorporata nel bastone, si supponeva consumasse il matrimonio con la sposa prima del marito.

118. *Il Maggio*

Abbiamo visto come gli alberi e la vegetazione incarnino sempre la Vita inesauribile: quel che corrisponde, nell'ontologia arcaica, alla Realtà assoluta, al «sacro» per eccellenza. Il Cosmo è simboleggiato da un albero; la divinità si manifesta dendromorfa; la fecondità, l'opulenza, la fortuna, la salute – o, a uno stadio più elevato, l'immortalità, la giovinezza eterna – sono concentrate nelle erbe e negli alberi; la razza umana deriva da una specie vegetale; la vita umana si rifugia nelle forme vegetali quando è interrotta innanzi tempo con malizia; in breve, tutto quel che «è», tutto quanto è *vivente* e *creatore*, in uno stato di continua rigenerazione, si formula per simboli vegetali. Il Cosmo fu rappresentato in forma di Albero perché, come l'albero, *si rigenera periodicamente*. La pri-

[188] Boulnois, *Le Caducée*, pp. 8 sgg.
[189] Nyberg, *op. cit.*, p. 201.
[190] Cfr. Meyer, *op. cit.*, III, pp. 192 sgg.

mavera è una risurrezione della vita universale e di conseguenza della vita umana. Con quest'atto cosmico tutte le forze della creazione ritrovano il loro vigore iniziale; la vita è integralmente ricostituita, *tutto comincia di nuovo*; in breve, si ripete l'atto primordiale della creazione cosmica, perché ogni rigenerazione è una nuova nascita, un ritorno a quel tempo mitico in cui apparve per la prima volta la forma che si rigenera.

L'idea di rigenerazione della collettività umana mediante una sua partecipazione attiva alla risurrezione della vegetazione, e quindi alla rigenerazione del Cosmo, è implicita in moltissimi rituali della vegetazione. Nelle tradizioni popolari europee si sono conservate le tracce o i frammenti dei complessi drammatici arcaici con cui si affrettava l'arrivo della primavera ornando un albero e portandolo cerimonialmente in corteo. In Europa esiste ancora l'uso di portare un albero dalla foresta e collocarlo in mezzo al villaggio in primavera, all'inizio dell'estate o per San Giovanni. Oppure tutti vanno nel bosco a tagliare rami verdi e li appendono nelle case, per assicurare la prosperità del capo-famiglia. Questo si chiama «albero di Maggio» o *May-pole*.[191] In Inghilterra, giovanotti o gruppi di bambine vanno in giro, il primo di Maggio, da una casa all'altra, con corone di rami e di fiori, cantando e chiedendo regali. Nei Vosgi, la cerimonia avviene la prima domenica di maggio. In Svezia, si mettono «pali di Maggio» (*Maj stänger*) nelle case, specialmente al solstizio d'estate; sono pini spogliati dei rami e ornati di fiori artificiali, giocattoli ecc. In tutti i luoghi dove si ritrova questo cerimoniale (dalla Scozia e la Svezia fino ai Pirenei e ai paesi slavi), il Maggio dà occasione a divertimenti collettivi che finiscono con un ballo intorno all'albero. Le parti principali sono rappresentate, di solito, da bambini e giovani. È una festa della primavera, che, come tutte le manifestazioni del genere, ha qualche cosa dell'orgia (§ 137).

Un autore puritano inglese, Phillip Stubbes, nel suo *Anatomy of Abuses* (Londra 1583) condanna, indignato, queste sopravvivenze pagane, dicendo che i giovani e le ragazze passano la notte nella foresta, con Satana al posto di Dio, e, quando portano nel villaggio il «palo del Maggio», (*this stinkyng ydol rather*) tutti gli ballano

[191] Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, I, pp. 312 sgg.; Frazer, *The Magic Art*, II, p. 66; *Golden Bough* (ed. abbr.), pp. 120 sgg.

intorno una danza pagana. Soltanto un terzo delle ragazze rincasa *undefiled*.[192] Malgrado le polemiche della Chiesa, «la festa del Maggio» continuò a celebrarsi. Neppure le profonde trasformazioni sociali riuscirono ad abolirla; soltanto il nome è cambiato. Nel Périgord e in molti altri luoghi, l'Albero del Maggio divenne simbolo della Rivoluzione Francese sotto il nome di «albero della libertà», ma i contadini gli ballavano intorno le stesse arcaiche ronde apprese dagli antenati.[193] Oggi il Primo Maggio è la festa del lavoro e della libertà; per la mentalità moderna, la festa conserva in parte il mito della rigenerazione e dell'accrescimento del benessere collettivo, mito comune a tutte le società tradizionaliste.

In molte regioni, quando l'«albero del Maggio» viene solennemente portato in corteo, l'albero dell'anno precedente si brucia.[194] Consumare il legno bruciandolo è probabilmente un altro rito di rigenerazione della vegetazione e di rinnovamento dell'anno, perché in India[195] e nell'antichità classica[196] si bruciava un albero al principio dell'anno. La celebrazione dell'anno nuovo, il bruciamento dell'albero sono spesso in India occasione di orge, come presso i Biyar delle Province Unite di Agra e Oudh, che danno fuoco all'albero *śalmali* e finiscono per abbandonarsi a un'orgia collettiva.[197] La cenere dell'albero è pregna di proprietà apotropaiche e fertilizzatrici; difende dalle malattie, dal malocchio, dagli spiriti maligni.[198] In Europa, le ceneri che rimangono dopo il bruciamento dell'«Albero di Maggio», o i tizzoni ardenti, per Carnevale e Natale, sono sparsi sui campi, dove favoriscono e accrescono i raccolti.

Tutto ciò si spiega tenendo presente che il complesso rituale è unico: rigenerazione della vegetazione e rigenerazione dell'«anno» (ricordiamo che l'anno nuovo, per molti popoli dell'antico Oriente, cominciava il 1° marzo). Si attribuiscono i valori magici e fertilizzanti del legno sacrificale alle ceneri e ai carboni;[199] la loro «for-

[192] Cfr. Frazer, *The Magic Art*, II, p. 66; Id., *Golden Bough*, p. 123.
[193] Mathiez, *Les Origines des cultes révolutionnaires* (1904), p. 32.
[194] Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, pp. 177 sgg., 186 sgg.
[195] Meyer, *op. cit.*, I, p. 101.
[196] Liungman, *Euphrat-Rhein*, II, p. 1027.
[197] Crooke, *The Holi*, p. 59; altri esempi in Meyer, *op. cit.*, I, p. 101, nota 2.
[198] Per l'India, cfr. Crooke, *op. cit.*, p. 63; Meyer, *op. cit.*, I, pp. 107 sgg.
[199] Cfr. la ricca documentazione e i riferimenti *ibid.*, I, pp. 157 sgg.

za» è dovuta alla somiglianza con un prototipo (cenere di un albero bruciato ritualmente all'inizio dell'anno, nel mese di maggio, il giorno di San Giovanni ecc.). Ora l'albero o il legno bruciati cerimonialmente acquistano la loro efficacia in seguito a una semplice regressione in potenza, col ritorno allo stato di «seme» prodotto dalla cremazione; la «forza» che rappresentano o personificano, non potendo più manifestarsi in modo normale, si concentra nella cenere o nel carbone.

Spesso l'arrivo del «Maggio» è raffigurato non soltanto da un albero o da un palo, ma anche da figure antropomorfe, ornate di foglie e fiori, perfino da determinate persone, incarnanti la forza della vegetazione o una delle sue manifestazioni mitiche. Così nella Baviera del Nord si portano in processione fino al centro del villaggio un albero, *Walber*, e un giovanotto mascherato con paglia, e chiamato «Walber» anch'egli. Si pone l'albero davanti a un'osteria, e tutto il villaggio balla intorno; il giovane Walber è soltanto un doppione antropomorfo delle forze della vegetazione. Lo stesso avviene fra gli Slavi della Carinzia, che, per la festa di San Giorgio, guarniscono un albero e contemporaneamente ricoprono di rami verdi un giovane, chiamato «Giorgio verde». Dopo i canti e i balli d'obbligo in tutte le feste della primavera, un'effigie del «Giorgio verde», o addirittura l'uomo che fa quella parte, sono buttati in acqua. In Russia l'albero è scomparso, e «Giorgio il verde» è soltanto il giovane vestito di verde. In Inghilterra, per il primo maggio, *Jack-in-the-green*, spazzacamino ornato di edera e fogliame, balla davanti a gruppi di spazzacamini.[200] Dopo il ballo, gli spazzacamini questuano fra gli spettatori.

Del resto, tutte le cerimonie del Maggio finiscono con richieste di doni. I gruppi che percorrono il villaggio con rami e fiori – sia che portino in corteo effigie di fiori, sia che i giovani personifichino la vegetazione – raccolgono doni in tutte le case (perfino questi doni hanno carattere tradizionale: si danno uova, frutta secca, certi dolci ecc.). Chi rifiuta è minacciato in versi o in prosa, secondo il cerimoniale d'uso: che abbiano un cattivo raccolto; che il loro frutteto non porti frutta, che la loro vigna non fiorisca ecc.! Il gruppo rivendica il diritto di ingiuriare gli avari, in qualità di

[200] Frazer, *The Magic Art*, II, pp. 66 sg.; *Golden Bough*, pp. 126-29.

messaggero della vegetazione: da una parte, perché l'avarizia nuoce a tutta la collettività, e, in un episodio drammatico come l'arrivo della primavera, è necessario che la sostanza vitale, il cibo, circoli generosamente entro la collettività, per promuovere in modo magico la circolazione delle riserve cosmiche di sostanza vitale (vegetazione, greggi, raccolti); dall'altra, perché il gruppo, annunciando la buona novella della vegetazione, sente di compiere un atto cerimoniale che interessa la collettività nel suo complesso, funzione che esige una ricompensa. Il gruppo *vede*, prima degli altri, la primavera, la *conduce* al villaggio, la *mostra* agli altri, la *stimola* con canti, balli e rituali.

119. *Il Re e la Regina*

Realmente, in certe regioni, l'arrivo del «Maggio» dà occasione a varie gare: scelta delle coppie più robuste («Re» e «Regina» ecc.), lotte cerimoniali ecc. Tutte queste gare, anche se il loro significato originario era diverso, hanno la funzione di stimolare le energie della natura. Di solito la festa comincia con una corsa all'«Albero», o con un albero della cuccagna. Limitiamoci a qualche esempio: in Sassonia, la cerimonia avviene il primo maggio o per la Pentecoste, e consiste prima di tutto nel portare alberelli dalla foresta (*maium quaerere*) per guarnire le case; poi un albero, il «Maggio», è piantato solennemente nel centro del villaggio. Si tagliano i rami, meno quelli più in alto, su cui si appendono doni (salami, uova, dolci). I giovani gareggiano a chi arriverà per primo in cima all'albero o, in altre regioni, a chi raggiungerà per primo l'albero correndo. Qualche volta la corsa è a cavallo.[201] Il vincitore è portato a spalla e festeggiato. Un tempo, le più belle ragazze gli regalavano un drappo rosso.

In Slesia, il vincitore della corsa dei cavalli e la sua fidanzata sono chiamati «Re» e «Regina» della Pentecoste. L'ultimo arrivato è costretto a rappresentare la parte del buffone, e deve anche mangiare trenta panini e bere quattro litri di acquavite prima che arrivi il «Re»; quest'ultimo, incoronato, con un mazzo di fiori di

[201] *Ibid.*, pp. 66 sgg.

maggio in mano, accompagnato da tutta la gente del villaggio in corteo, arriva finalmente davanti all'albergo. Se il buffone riesce a bere e a mangiare tutto quel che è prescritto e a ricevere il «Re» con un discorso e un bicchiere di birra, quel che ha consumato è a carico del «Re», altrimenti paga lui. Dopo la Messa, la processione si rimette in moto, col «Re» e il buffone in testa, incoronati con la corona della Pentecoste, e si ferma davanti a ogni fattoria, per chiedere doni in natura e in denaro (la formula è questa: «Per comprare del sapone e lavare la barba al matto»). È d'uso che i «cavalieri» del corteo del «Re» possano impadronirsi di tutti i generi alimentari trovati nelle case, meno quelli sotto chiave. Il corteo si dirige quindi verso la casa della fidanzata del «Re», detta «Regina della Pentecoste», e le offre regali. Il «Re» ha inoltre il diritto di piantare l'albero del maggio davanti alla casa del suo padrone, dove rimane fino all'anno successivo. Alla fine, tutti si riuniscono all'osteria, e il «Re» e la «Regina» aprono il ballo.[202]

120. *Sessualità e vegetazione*

In altri paesi (ad esempio Francia, Inghilterra, Boemia), l'uso vuole che si scelga fin da principio una «Regina del Maggio». Ma le tradizioni popolari europee conservano in maggioranza la coppia primitiva, sotto vari nomi: Re e Regina, Padrone e Padrona, Fidanzato e Fidanzata, Innamorati (in Sicilia e in Sardegna). Si tratta indubbiamente di un'immagine modificata della giovane coppia che, in altri tempi, stimolava le forze creatrici della Natura unendosi ritualmente sul campo arato (nelle civiltà agrarie; cfr. §§ 135 sgg.), ripetendo così la ierogamia cosmica fra Cielo e Terra. Queste coppie sono sempre in testa alle processioni che portano l'«Albero del Maggio» o le effigie vegetali da un podere all'altro, raccogliendo doni. Spesso sono considerate coppie di coniugi; in altri complessi e ad altri livelli culturali, la coppia cerimoniale perdé il suo senso originario (ierogamia), essendo assorbita dal rito dell'orgia. Del resto, è difficile in certi casi precisare in che misura un rito si inserisca in un sistema erotico o in un sistema tellurico-

[202] Drechsler, *Sitte u. Brauch*, I, pp. 125-28; Frazer, *The Magic Art*, II, pp. 84 sg.

agrario. La vita si rivela come unità; i livelli di vita cosmica si corrispondono gli uni agli altri (luna-donna-terra; cielo-pioggia-uomo ecc.) e perfino interferiscono, in certi determinati centri (tutti gli attributi cosmologici della Luna, della Notte, delle Acque, della Terra, dei semi, della nascita, della rigenerazione, della risurrezione ecc. sono virtualmente presenti, ad esempio, anche nella donna, e possono venir attualizzati e accresciuti da rituali femminili o da ierogamie). Di conseguenza, siamo obbligati a richiamare continuamente l'attenzione sul complesso unitario dal quale deriva in parte ciascun rituale, e del quale è nondimeno il fondamento. Specialmente i culti della vegetazione debbono essere interpretati secondo la concezione biocosmica originaria, che ha dato loro origine e valore. Il loro polimorfismo è spesso un'illusione dell'ottica moderna; essi derivano, in fondo, da un'intuizione ontologica arcaica (dato che il *reale* non è soltanto quel che *dura* indefinitamente eguale a se stesso, ma anche tutto ciò che *diviene in forme organiche ma cicliche*) e convergono verso lo stesso fine: garantire, con qualsiasi mezzo, la rigenerazione delle forze della natura.

Così avviene, per esempio, che in certe isole dell'Amboina, quando le piantagioni di chiodi di garofano sembrano deperite, gli uomini ci vanno di notte, senza vestiti, e cercano di rendere fecondi gli alberi gridando: «Chiodi di garofano!» Presso i Baganda dell'Africa centrale, la donna che ha partorito dei gemelli diventa, in seguito alla prova di fecondità, un centro genitale capace di fecondare i banani; una foglia di banano, posta fra le sue gambe e messa da parte nel gesto coniugale del marito, acquista virtù così eccezionali, che i contadini dei villaggi vicini la ricercano e sono disposti a pagarla bene.[203] In questi due casi siamo di fronte a un'applicazione del regime erotico umano alla vita vegetativa; applicazione grottesca, eccessivamente concreta, limitata a «oggetti individuali» (certi alberi, certe donne) e non proiettata magicamente sul «complesso», cioè sulla vita in quanto totalità.

Questi casi aberranti confermano il principio teoretico implicito nella ierogamia, nell'unione primaverile di giovani coppie sui campi arati, nelle corse e gare che stimolano le forze vegetative, durante certe feste primaverili ed estive, nel Re e nella Regina di

[203] Frazer, *The Magic Art*, II, pp. 101 sg.; Id., *Golden Bough*, p. 135.

Maggio ecc. Dappertutto individuiamo la volontà di promuovere, su un vasto piano, il circuito dell'energia biocosmica e, specialmente, dell'energia vegetativa. Abbiamo visto che non è sempre la vegetazione a venir stimolata dall'uomo per mezzo di un cerimoniale e di una ierogamia; spesso avviene il contrario: la vita vegetativa stimola la fecondità umana (ad esempio, il matrimonio degli alberi in India; la fecondità attraverso la frutta, i semi, l'ombra dell'albero ecc.). Si tratta dello stesso circuito chiuso della sostanza vitale, che zampilla a tutti i livelli cosmici, ma che si può concentrare e proiettare in dati centri (donna, vegetazione, animali), secondo i bisogni dell'uomo. La circolazione della sostanza vitale e delle forze sacre fra i diversi livelli biocosmici, circolazione che l'uomo dirige a proprio immediato profitto, sarà utilizzata in seguito come il miglior mezzo per ottenere l'immortalità o la «salvazione» dell'anima (cfr. i misteri greco-orientali).

121. *I Rappresentanti della Vegetazione*

Ciò che è essenziale, nelle feste della vegetazione, quali si sono conservate nelle tradizioni europee, non è soltanto l'*esposizione cerimoniale* di un albero, ma anche la *benedizione* di un anno nuovo che incomincia. Capiremo questo più chiaramente dagli esempi che seguiranno. Le modificazioni subite dal calendario nel tempo nascondono talvolta in parte quell'elemento di rigenerazione, di «nuovo principio» che scopriamo in numerose usanze primaverili. Ma è intuitivo che la comparsa della vegetazione rivela una nuova tappa del tempo; la vita vegetativa rinasce ogni primavera, «ricomincia». La fonte comune dei due gruppi di cerimonie – *esposizione* dell'albero del Maggio e *principio* di un «tempo» nuovo – è evidente in certe tradizioni. In molti luoghi, per esempio, c'è l'uso di uccidere il «Re» di Maggio, rappresentante e stimolatore della vegetazione. In Sassonia e in Turingia, gruppi di ragazzi partono alla ricerca del «selvaggio», vestito di foglie e nascosto nel bosco; lo catturano, e sparano su di lui a salve coi moschetti.[204]

[204] Id., *Golden Bough*, pp. 296 sgg.; Id., *The Dying God*, pp. 177 sgg. della trad. fr. (Paris 1931).

In Boemia, il Martedì Grasso, un gruppo di giovani mascherati va all'inseguimento del «Re», attraversando la città in una corsa patetica; lo prendono, lo giudicano e lo condannano a morte. Il «Re», che ha un collo lungo, fatto di parecchi cappelli sovrapposti, viene decapitato. Nella regione di Pilsen (Boemia), il «Re» si presenta mascherato con erbe e fiori, e dopo la processione tenta di fuggire a cavallo. Se non è preso, ha il diritto di rimanere «Re» per un altro anno; in caso contrario, gli tagliano la testa.[205]

Nelle tradizioni popolari europee, troviamo altri due complessi drammatici, strettamente legati alle feste della primavera, che svolgono funzioni analoghe nell'ambito dello stesso sistema cerimoniale della rigenerazione dell'«anno» e della vegetazione. Si tratta della «morte e sepoltura del Carnevale», e della «lotta fra inverno ed estate», seguita dall'espulsione dell'inverno (o della «Morte») e dall'introduzione della primavera. La data di quest'ultima cerimonia varia; in generale, l'espulsione dell'Inverno (e l'uccisione della *Morte*) avviene nella quarta domenica di quaresima, o (come presso i Cechi della Boemia) la settimana successiva; in certi villaggi tedeschi della Moravia, si fa la prima domenica dopo Pasqua. Questa differenza, che abbiamo già riscontrato nella cerimonia del «Maggio» (Primo Maggio, Pentecoste, primi di giugno, San Giovanni ecc.), indica che la cerimonia, passando da una regione all'altra e integrandosi in altri complessi rituali, ha cambiato data. Non possiamo qui soffermarci oltre sull'origine e il significato del Carnevale; quel che ci interessa è l'atto finale dell'importante festa. L'effigie del Carnevale, in molti luoghi, è «condannata a morte» e giustiziata (il modo dell'esecuzione varia: ora si brucia, ora si affoga o si decapita). In occasione dell'«esecuzione del Carnevale», avvengono spesso lotte e risse, si gettano noci sulla figura grottesca che lo rappresenta, o si fanno battaglie di fiori o di legumi ecc. In altre regioni (per esempio nelle vicinanze di Tubinga), l'effigie del Carnevale è condannata, decapitata, sepolta nel cimitero, in una cassa da morto, alla fine di una allegra cerimonia. Questa usanza si chiama «sepoltura del Carnevale».[206]

[205] Giustamente Frazer vede in quest'usanza un parallelo del rituale del sacerdote di Nemi; nello stesso modo, nell'Italia antica, il personaggio lotta per la vita, e se sfugge può conservare la sua funzione. L'usanza boema ricorda anche il *regifugium*. Cfr. Frazer, *Golden Bough*, p. 299; Id., *The Dying God*, p. 192 della trad. fr.

[206] Id., *Golden Bough*, pp. 302 sgg.; Id., *The Dying God*, pp. 197 sgg. della trad. fr.

L'altro episodio somigliante, espulsione o uccisione della «Morte», si svolge in varie maniere. L'usanza più diffusa in Europa è questa: i bambini fabbricano un fantoccio di rami e paglia e lo portano fuori del villaggio, dicendo: «Andiamo a buttare la Morte nell'acqua ecc.», poi lo gettano in un lago o in un pozzo, o lo bruciano. In Austria, davanti al rogo della «Morte», avvengono colluttazioni fra gli spettatori, quando ciascuno cerca di impadronirsi di un frammento dell'effigie.[207] Qui si rivela il potere fertilizzante della «Morte», posseduto anche dalle altre figure della vegetazione e dalle ceneri del legno bruciato in occasione delle feste appartenenti allo stesso complesso di rigenerazione della Natura e d'inizio dell'anno. Appena espulsa o uccisa la «Morte», si introduce la Primavera. Presso i Sassoni della Transilvania, mentre i giovani portano l'«effigie della Morte» fuori del villaggio, le ragazze preparano l'arrivo della Primavera, rappresentata da una di loro.[208]

In altre regioni, i giovanotti introducono l'Estate, e il cerimoniale è una variante dell'«Albero di Maggio»; i ragazzi vanno nel bosco, tagliano un alberello, ne tolgono i rami, lo guarniscono e tornano al villaggio, dove passano da una casa all'altra, e annunciano cantando che portano l'«Estate» e questuano regali.[209] Liungman ha dimostrato[210] che quest'usanza popolare europea deriva dal complesso del Carnevale, cioè dell'instaurazione dell'«Anno Nuovo» (§ 153). In Svizzera, presso gli Svevi e nell'Ostmark, ancor oggi, di Carnevale, si espelle l'effigie dell'Inverno o della «Nonna».[211] Un testo religioso dell'VIII secolo ricorda che le popolazioni alemanne *in mense Februario hibernum credi expellere*. In occasione del Carnevale, in certi luoghi, si bruciavano le streghe (personificazione dell'«Inverno»),[212] oppure si legavano a una ruota le effigie dell'Inverno ecc.

Quanto al secondo atto – introduzione dell'Estate – anch'esso, secondo Liungman, deve la sua origine alla rappresentazione arcaica del Carnevale. Esso consiste nel *mostrare* un animale, di solito un

[207] Id., *Golden Bough*, p. 314; Id., *The Dying God*, pp. 200 sgg. della trad. fr.
[208] Id., *Golden Bough*, pp. 312 sg.; Id., *The Dying God*, pp. 200 sgg. della trad. fr.
[209] Id., *Golden Bough*, p. 311.
[210] Liungman, *Rhein-Jenissei*, *passim*.
[211] *Ibid.*, p. 19.
[212] Cfr. le stesse tradizioni in India, Meyer, *op. cit.*, I, pp. 83 sgg.

uccello,[213] o un ramo verde, un mazzo di fiori ecc., in breve, un segnale della primavera, simile all'albero del «Maggio».[214] I versi cantati durante l'espulsione dell'Inverno e l'introduzione della Primavera sono gli stessi cantati a Carnevale; le minacce fatte a chi rifiuta regali sono le stesse nei due casi,[215] perché, come il Carnevale e altre feste derivate, anche questa finisce con richieste di doni.[216]

122. *Lotte rituali*

Infine sarà bene segnalare, a questo proposito, un'altra costumanza: la lotta fra Estate e Inverno, episodio drammatico consistente, da una parte, nella lotta fra i rappresentanti delle due stagioni, dall'altra, in un lungo dialogo in versi, a strofe alternate. Questo complesso, come ha dimostrato Liungman,[217] è assai meno diffuso della cerimonia per l'espulsione dell'Inverno e l'introduzione dell'Estate, il che indica un'origine più recente. Citiamo soltanto pochi esempi. In Svezia, il giorno della festa del «Maggio», si svolge una lotta fra due gruppi di uomini a cavallo. Uno di loro, personificazione dell'Inverno, è in pelliccia e getta palle di neve e di ghiaccio; l'altro è ornato di rami e di fiori. Alla fine, il gruppo dell'Estate vince e la festa termina con un banchetto generale. Sul Reno, l'«Inverno» appare vestito di paglia e l'«Estate» di edera. La lotta naturalmente finisce con la vittoria dell'Estate, e il giovane che fa da Inverno è buttato a terra e gli viene strappato il suo travestimento di paglia. Poi gli attori si presentano a turno nelle case con una bella corona di fiori e domandano regali.[218]

La forma più frequente di questa lotta è la visita alle case e il canto alterno di strofe, fatto dai rappresentanti delle stagioni.

[213] Già praticato in Oriente – cfr. Liungman, *Euphrat-Rhein*, I, pp. 352 sgg. – e nell'antichità donde fu trasmesso, attraverso i Balcani, all'Europa centrale e settentrionale: cfr. *ibid.*, II, pp. 1100 sgg.
[214] Cfr. *eiresione* in Grecia, in Nilsson, *op. cit.*, I, pp. 113 sgg.
[215] Liungman, *Rhein-Jenissei*, pp. 44 sgg.
[216] *Ibid.*, p. 22.
[217] Id., *Der Kampf zwischen Sommer und Winter*, pp. 118 sgg.
[218] Frazer, *Golden Bough*, pp. 316 sg.; Id., *The Dying God*, pp. 218 sgg. della trad. fr.

Liungman ha raccolto un notevole numero di varianti di tale canto, che celebra alternativamente l'Inverno e l'Estate. Secondo questo dotto svedese,[219] la forma letteraria-popolare non è anteriore al XV secolo, mentre il prototipo mitico di questa lotta è senza dubbio arcaico. Dopo aver segnalato numerose tradizioni letterarie medievali e antiche,[220] Liungman passa in rassegna, per confutarle, le ipotesi formulate dagli studiosi (per esempio, la lotta fra Xanthos e Melanthos, il «biondo» e il «nero», nella quale Usener individuava il prototipo del nostro motivo). Egli crede che l'archetipo mitico sia da identificarsi con la lotta fra Tiamat e Marduk, che veniva commemorata ritualmente all'inizio di ogni anno.

Noi accettiamo le conclusioni dello studioso svedese per quanto riguarda il prototipo mitico (egli vi aggiunge la lotta fra la divinità della vegetazione e la siccità, sua nemica: Osiride-Seth in Egitto, Alein-Mot tra i Fenici ecc.), perché, come abbiamo rilevato più volte in questo libro, ogni rituale è soltanto la ripetizione di un gesto primordiale, avvenuto «in quel tempo». Quanto alla diffusione storica del motivo, non sappiamo in che misura possano considerarsi definitivi i risultati delle ricerche di Liungman. Egli stesso nota[221] che la lotta fra Estate e Inverno si ritrova fra gli Eschimesi e gli Yakut, senza tuttavia spiegare se il costume deriva dalla tradizione mesopotamico-europea o da altro centro. La lotta in sé è un rituale stimolante delle forze genitali e della vita vegetativa. Le battaglie e i conflitti che avvengono in molti luoghi, in occasione della primavera o dei raccolti, debbono certamente la loro origine alla concezione arcaica che le lotte, le gare, i giochi brutali fra gruppi di sesso diverso ecc. accrescono e fomentano l'energia universale. Quel che anzitutto ci interessa è il modello, l'*archetipo*, su cui si basano le costumanze; questi riti *si fanno* perché *furono fatti* «in quel tempo», da certi esseri divini, secondo le norme rituali instaurate appunto in quel momento.

Incontriamo le lotte cerimoniali in moltissime religioni arcaiche, per esempio negli strati più antichi del culto agrario osirico,

[219] Liungman, *Der Kampf*, p. 159.
[220] *Des Poppe Hofton*, manoscritto del XV sec.; il poema di Sachs, *Gesprech zwischen dem Sommer und Winter* (1538); il poema latino *Conflictus Veris et Hiemis*, dell'VIII-IX secolo; la III Egloga di Virgilio; il V Idillio di Teocrito ecc.: cfr. Liungman, *Der Kampf*, pp. 124 sgg.
[221] *Ibid.*, p. 187.

nelle religioni protostoriche scandinave.[222] Le stesse lotte avvengono nell'Europa moderna, e anche in altre circostanze, sempre nell'ambito del complesso delle feste primaverili. Così, ad esempio, per San Pietro, il 29 giugno, si celebra in Russia «il seppellimento di Kostroma», una delle figure mitiche simboleggianti la vita e la morte ritmiche della vegetazione. Queste lotte sono seguite da lamentazioni.[223] Sempre in Russia, si celebra la morte e la risurrezione di Kostrubonko (altro nome, secondo A. Brückner,[224] della stessa divinità popolare della primavera, autenticamente slava). Un coro di ragazze canta:

> È morto, è morto, il nostro Kostrubonko,
> Morto! Colui che ci è caro è morto!

Improvvisamente una delle ragazze comincia a gridare:

> Risuscitato! Il nostro Kostrubonko è risuscitato!
> Colui che ci è caro è risuscitato![225]

Quantunque, secondo uno specialista come Brückner, il rito e il nome della divinità siano autenticamente protoslavi, il lamento delle ragazze seguito dalla gioia per la risurrezione di Kostrubonko ricorda il modello tradizionale del dramma delle divinità orientali della vegetazione.

123. *Simbolismo cosmico*

In tutte queste cerimonie popolari emerge una nota comune: la celebrazione di un *avvenimento cosmico* (primavera o estate) mediante la manipolazione di un *simbolo della vegetazione*. Si *mostra* un albero, un fiore, un animale, si *orna* e si *porta in giro* ritualmente un albero, un pezzo di legno, un uomo vestito di frasche o un'effigie; talvolta avvengono *lotte*, *gare*, *scene drammatiche* attinenti a una morte e a una risurrezione. La vita dell'intero gruppo umano si concentra, per un momento, in un albero o in un'effigie vegetale, semplice simbolo destinato a *rappresentare* e a *benedire*

[222] Cfr. Almgren, *Nordische Felszeichnungen als religiöse Urkunden*.
[223] Frazer, *Golden Bough*, p. 318; Id., *The Dying God*, pp. 225 sgg. della trad. fr.
[224] Brückner, *La mitologia slava* (Bologna 1923), p. 128.
[225] Frazer, *Golden Bough*, pp. 318 sgg.; Id., *The Dying God*, p. 225 della trad. fr.

un avvenimento cosmico: la primavera. È come se la collettività umana fosse incapace di manifestare la sua gioia e di collaborare all'instaurazione della primavera su un piano, oggettivamente parlando, più vasto, abbracciante la Natura intera. La sua gioia, e anche il fatto di collaborare alla vittoria definitiva della vita vegetativa, si limita a un microcosmo: un ramo, un albero, un'effigie, un personaggio mascherato. *Un solo oggetto* (o *simbolo*) indica la presenza della Natura. Non si tratta dunque di un sentimento panteistico, simpatia o adorazione della natura, ma di un sentimento provocato dalla presenza del *simbolo* (ramo, albero ecc.) e stimolato dall'attuazione del *rito* (processioni, lotte, gare ecc.). Tale cerimoniale è fondato su un'intuizione globale del sacro biocosmico, che si manifesta a tutti i livelli della vita, si accresce, si esaurisce e si rigenera periodicamente. Le personificazioni di questa sacralità biocosmica sono polimorfe, diremmo quasi provvisorie. Un «genio» della vegetazione appare talvolta per creazione mitica, vive, si diffonde, per poi scomparire. Quel che resta, quel che è primario e permanente, è il «potere» della vegetazione, sentito e riconosciuto con eguale efficacia in un ramo, in un'effigie o in una personificazione mitica. Ma avremmo torto di attribuire un valore religioso più autentico a un cerimoniale che si svolge intorno a un *personaggio mitico* (come, ad esempio, Kostrubonko) piuttosto che al cerimoniale in cui figura soltanto un *segno* (ramo, «Maggio» ecc.). Tali differenze vanno attribuite a una diversa capacità mitica dei diversi gruppi umani, o semplicemente alla storia. E non sono in nessun caso molto importanti. Ovunque troviamo la stessa intuizione fondamentale e la stessa tendenza a celebrare l'avvenimento cosmico in un microcosmo, a celebrarlo *simbolicamente*.

L'importante, ripetiamo, non è soltanto la *manifestazione* della forza vegetativa, ma il *tempo* in cui si attua. Comincia una tappa nuova, cioè si ripete l'atto iniziale, mitico, della rigenerazione. Per questo ritroviamo il cerimoniale della vegetazione – in regioni ed epoche diverse – celebrato fra il Carnevale e il giorno di San Giovanni. Non fu la comparsa *reale* della primavera a creare il rituale della vegetazione; non si tratta di «religione naturistica», ma di uno scenario cerimoniale che si è adattato, secondo le circostanze, alle diverse date del calendario. Questo scenario ha conservato dappertutto la struttura iniziale; è una commemorazione

(cioè una *riattualizzazione*) dell'atto primordiale della rigenerazione. Abbiamo visto inoltre che il «Maggio» dell'anno precedente viene bruciato quando arriva l'albero nuovo; che si bruciano anche le effigie del Carnevale, dell'Inverno, della Morte, della Vegetazione, e che spesso le loro ceneri sono ricercate per le loro virtù germinative e apotropaiche. Liungman, tuttavia, ha osservato[226] che si bruciano certi tronchi d'albero anche in altre circostanze; ad esempio, presso gli Slavi sud-danubiani, si usa bruciare un albero o un ramo chiamato Badnjak, per Natale, Capodanno o per l'Epifania. Il Badnjak brucia per parecchi giorni di seguito in ogni casa, e la sua cenere è sparsa sui campi per fecondarli; anch'esso procura ricchezza alla casa e moltiplica le greggi. I Bulgari onorano il *badnjak* perfino con incenso, mirra e olio d'oliva; questa usanza, molto antica nei Balcani, è diffusa in tutta Europa, e ciò ne conferma l'arcaicità.

Esistono, evidentemente, regioni ove si brucia l'albero in date diverse. Nel Tirolo, il primo giovedì della Quaresima, si porta un ciocco in processione solenne; in Svizzera, la Vigilia di Natale, il Capodanno e a Carnevale. Inoltre il cerimoniale del trasporto e del bruciamento del «ciocco di Cristo», del *calendeau* o dell'albero di Carnevale (in Occidente) è eseguito dagli stessi personaggi che portano il «Maggio»; vi ritroviamo il «Re» e la «Regina», il Moro, il «selvaggio», il buffone ecc.;[227] e ritroviamo gli stessi personaggi drammatici, con lo stesso albero cerimoniale, al momento delle nozze. Liungman crede che tutte queste usanze, consistenti nel trasporto solenne di un albero e nel suo bruciamento, derivino dall'antico uso di bruciare gli alberi il primo maggio, cioè all'inizio dell'Anno Nuovo. In certe regioni (Balcani ecc.), l'usanza si è spostata verso le feste di Natale e di Capodanno; in altre (Occidente), l'uso si è fissato al Martedì Grasso (Carnevale), poi al Primo Maggio, alla Pentecoste e al giorno di San Giovanni.[228] È interessante rilevare qui il significato cosmico-temporale che aveva (e ancora conserva, benché attenuato) quest'uso di bruciare alberi. La cremazione era e rimane un rituale di rigenerazione, di ricominciamento, e insieme, di commemorazione di un gesto primordiale, attuato «in quel tempo». In questo cerimoniale il valore magico-

[226] Liungman, *Euphrat-Rhein*, II, pp. 1027 sgg.
[227] *Ibid.*, p. 1036.
[228] *Ibid.*, p. 1051.

vegetale passa in secondo piano; suo valore manifesto è la commemorazione dell'«Anno Nuovo». Potremmo dunque concludere che, in questo complesso rituale, la concezione teorica, metafisica, precede l'esperienza concreta dell'avvento della primavera.

124. *Sintesi*

Non dobbiamo lasciarci confondere dalla ricchezza quasi illimitata delle ierofanie vegetali. La loro abbondanza e varietà morfologica sono facilmente riducibili a una struttura coerente. È evidente, per ricordare soltanto qualcuno dei fatti che abbiamo passato in rassegna, che la principale differenza fra l'Albero Cosmico e la processione dell'albero di «Maggio», per esempio, è data anzitutto dalla differenza di modalità fra un *ideogramma* cosmologico e un *rituale*. Un rito si «attua» per mezzo di *formule* diverse da quelle dell'ideogramma, del mito o della leggenda. Ma tutte queste formule esprimono la stessa «verità»: la vegetazione è una manifestazione della *realtà vivente*, della vita che si rigenera periodicamente. I miti degli alberi antropogeni, i cerimoniali primaverili della vegetazione, le leggende sull'origine dei semplici, o sulla trasformazione in piante dei personaggi favolosi ecc., altro non fanno che esprimere simbolicamente o drammaticamente una stessa affermazione teorica: la vegetazione incarna (o significa, o partecipa a) la *realtà* che si fa *vita*, che crea senza inaridirsi, che si rigenera manifestandosi in forme innumerevoli, senza esaurirsi mai. Toccare un albero per restare incinte, o per proteggere il neonato, implica una certa concezione globale della *realtà* e della *vita* incorporata alla vegetazione, concezione che è parimenti implicita nell'ideogramma dell'Albero Cosmico o nei miti dell'Albero della Vita. Nell'un caso e nell'altro, la Vita si manifesta mediante un simbolo vegetale. Questo equivale a dire che la vegetazione diventa una ierofania – incarna e rivela il sacro – nella misura in cui *significa* qualche cosa di *diverso da sé*. Un albero o una pianta non sono mai sacri in quanto albero o pianta; lo diventano *partecipando* a una realtà trascendente, lo diventano perché *significano* tale realtà trascendente. In seguito alla sua consacrazione, la specie vegetale concreta, «profana», si trasforma; secondo la dialettica del sacro, un

frammento (un albero, una pianta) vale il tutto (il Cosmo, la Vita), un oggetto profano diventa una ierofania. Yggdrasil simboleggia l'Universo; ma qualsiasi quercia potrebbe diventare sacra, agli occhi degli antichi Germani, se partecipasse a questo stato archetipo, se «ripetesse» Yggdrasil. Allo stesso modo, per gli Altaici, qualsiasi betulla diventa, in virtù della consacrazione, l'Albero del Mondo; salendovi sopra ritualmente, cerimonialmente, lo sciamano si innalza in realtà da un cielo all'altro.

Quel che si chiama «culto della vegetazione» è, di conseguenza, più complesso di quanto la denominazione non lasci apparire. Attraverso la vegetazione, è la Natura che si rigenera mediante ritmi molteplici, che è «onorata», promossa, sollecitata. Le forze vegetative sono un'epifania della vita cosmica. Nella misura in cui l'uomo è integrato in questa Natura e crede di poter utilizzare questa Vita per i propri fini, manipola i «segni» vegetali (il «Maggio», il ramo primaverile, le nozze degli alberi ecc.) o li venera («alberi sacri» ecc.). Mai però si è avuta una «religione della vegetazione», un culto concentrato esclusivamente sulle piante o sugli alberi. Contemporaneamente all'omaggio e alla manipolazione rituale della vita vegetativa, vi sono sempre stati, anche nelle religioni più «specializzate» (ad esempio nelle religioni della fecondità), omaggio e manipolazione rituale di altre forze cosmiche. I cosiddetti «culti della vegetazione» sono piuttosto rituali stagionali, che non si spiegano in nessun caso con una semplice ierofania vegetale, ma s'inquadrano nelle rappresentazioni infinitamente più complesse, che impegnano l'insieme della vita biocosmica. Talvolta è perfino difficile distinguere gli elementi vegetali dagli elementi cultuali in relazione con la Terra-Madre, o con l'Eros, il culto degli antenati, il Sole, l'Anno Nuovo ecc. Nella nostra esposizione, li abbiamo scelti e presentati isolatamente per meglio porre in evidenza la struttura delle ierofanie vegetali. Ma, come sempre avviene nell'esperienza religiosa arcaica, queste diverse ierofanie (vegetazione, Terra-Madre, Eros ecc.) si presentano insieme e già organizzate in un certo sistema. Utilizzando i «simboli» vegetali e rendendo omaggio a un «segno» vegetale, si *significa* la Vita in tutte le sue modalità, la Natura nella sua opera instancabile e feconda. Questi riferimenti alla Vita e alla Natura non debbono intendersi come un'esperienza panteistica, come una presa di contatto mistica

con la vita cosmica, perché, come abbiamo già osservato (§ 123), non è il fenomeno «naturale» della primavera, l'avvenimento cosmico in sé, che provoca i rituali primaverili. Tutto il contrario: è il rituale che *significa*, che conferisce un significato alla comparsa della primavera; sono il simbolismo e il rituale che rendono trasparenti la rigenerazione della natura e il principio di una «vita nuova», cioè la ripetizione periodica di una nuova Creazione.

Non abbiamo ricordato, in questa rapida esposizione, i cosiddetti «dèi della vegetazione», per la semplice ragione che il termine si presta a confusioni fastidiose. Se vi sono epifanie vegetali di certe divinità, sarebbe difficile ridurre queste ultime a una ierofania vegetale. Questi dèi rivelano sempre più di quanto rivela una ierofania vegetale; la loro «forma», il loro destino, la loro modalità di essere superano la semplice rivelazione della realtà vivente, della vita che si rigenera periodicamente ecc. Per capire bene che cosa può essere un «dio della vegetazione», bisogna anzitutto sapere cosa sia, in realtà, un «dio».

9.
L'agricoltura e i culti della fertilità

125. *Riti agrari*

L'agricoltura rivela in modo più drammatico il mistero della rigenerazione vegetale. Nel cerimoniale e nella tecnica agricola, l'uomo interviene direttamente; la vita vegetale e il sacro della vegetazione non sono più per lui cosa esterna: egli vi partecipa, manipolandoli e scongiurandoli. Per l'uomo «primitivo», l'agricoltura, come ogni altra attività essenziale, non è una semplice tecnica profana. Essendo in relazione con la vita e ricercando l'accrescimento prodigioso della vita presente nei semi, nei solchi, nella pioggia e nei geni della vegetazione, l'agricoltura è anzitutto un rituale. Così fu agli inizi, ed è così ancor oggi nelle società agrarie, anche nelle regioni più civili d'Europa. L'agricoltore penetra e si integra in una zona ricca di sacro; i suoi gesti, il suo lavoro sono responsabili di conseguenze importantissime, perché si compiono entro un ciclo cosmico, e l'anno, le stagioni, l'estate e l'inverno, il periodo delle semine e quello del raccolto, fortificano le proprie strutture e prendono ciascuno un valore autonomo.

Dobbiamo fin d'ora richiamare l'attenzione sull'importanza che assume il tempo, il ritmo delle stagioni, nell'esperienza religiosa delle società agrarie. L'agricoltore non è legato soltanto alle zone sacre «spaziali» – la zolla feconda, le forze attive dei semi, delle gemme, dei fiori – anzi il suo lavoro è integrato e comandato da un complesso temporale, il volgere delle stagioni. Questa solidarietà delle società agrarie con cicli temporali chiusi spiega numerose cerimonie collegate all'espulsione dell'«anno vecchio» e all'ar-

rivo di quello nuovo, all'espulsione dei «malanni» e alla rigenerazione dei «poteri», cerimonie che si ritrovano un po' dappertutto in simbiosi con i riti agrari. Ora i ritmi cosmici precisano la loro coerenza e accrescono la loro efficacia. Una certa concezione ottimistica dell'esistenza comincia a farsi strada in seguito al lungo commercio con la gleba e le stagioni; la morte si dimostra null'altro che un mutamento provvisorio del modo di essere; l'inverno non è mai definitivo, perché è seguito da una rigenerazione totale della Natura, da una manifestazione di forme nuove e infinite della vita; nulla muore realmente, tutto si reintegra nella materia primordiale e riposa aspettando una nuova primavera. Tuttavia, questa concezione serena e consolante non esclude il dramma. Qualsiasi valorizzazione del mondo basata sul ritmo, sull'eterno ritorno, non può evitare i momenti drammatici; vivere ritualmente nei ritmi cosmici significa anzitutto vivere in mezzo a tensioni molteplici e contraddittorie.

Il lavoro agricolo è un rito, non soltanto perché è compiuto sul corpo della Terra-Madre e perché mette in moto le forze sacre della vegetazione, ma anche perché implica l'integrazione dell'agricoltore entro certi periodi di tempo benefici o nocivi; perché è attività accompagnata da pericoli (ad esempio, la collera dello spirito che era padrone del terreno prima della coltivazione); perché presuppone una serie di cerimonie, di origine e struttura diverse, destinate a promuovere la crescita dei cereali e a giustificare il gesto del contadino; infine perché introduce quest'ultimo in un dominio che si trova, in un certo senso, anche sotto la giurisdizione dei morti ecc. Non sarebbe possibile passare in rassegna neppure i gruppi più importanti di credenze e riti legati all'agricoltura. Il problema è stato affrontato molte volte, da Mannhardt e Frazer fino a Rantasalo, J.J. Meyer e Waldemar Liungman. Ci contenteremo di presentare i riti e le credenze più significativi, riferendoci di preferenza alle aree studiate più metodicamente, come ad esempio Finlandia ed Estonia.[1]

[1] Quali risultano dai cinque volumi di Rantasalo, *Der Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen und Esten mit entsprechenden Gebräuchen der Germanen vergleichen.*

126. *Donna, sessualità, agricoltura*

Abbiamo già ricordato (§ 93) la solidarietà esistente da sempre fra donna e agricoltura. Nella Prussia orientale, fino a poco tempo fa, era ancora osservata l'usanza della donna nuda che andava a seminare i piselli.[2] Presso i Finlandesi, le donne portano le sementi nei campi nella camicia mestruale, nella scarpa di una prostituta o nella calza di un bastardo,[3] aumentando la fecondità dei semi grazie al contatto con indumenti portati da persone segnate da forte connotazione erotica. Le barbabietole seminate dalle donne sono dolci, amare quelle seminate dagli uomini.[4] In Estonia, le ragazze portano il seme del lino fino ai campi; gli Svedesi fanno seminare il lino soltanto dalle donne. In Germania la semina è fatta dalle donne, specialmente le maritate e le gravide.[5] La solidarietà mistica fra fecondità della terra e forza creatrice della donna è intuizione fondamentale di quella che potremmo chiamare «coscienza agricola».

Evidentemente, se la donna influisce tanto sulla vegetazione, la ierogamia e perfino l'orgia collettiva avranno, a maggior ragione, effetto positivo sulla fecondità vegetale. Avremo occasione di esaminare in seguito (§ 138) molti riti che dimostrano l'influenza decisiva della magia erotica sull'agricoltura. Ricordiamo per ora che le contadine finlandesi, prima della semina, bagnano i solchi con qualche goccia del loro latte.[6] Quest'usanza si può interpretare in vari modi: offerta ai morti, trasformazione magica del campo ancora sterile in suolo fertile, o semplicemente influenza simpatica della donna feconda, della madre, sui semi. Parimenti, senza ridurla esclusivamente a rito di magia erotica, conviene citare anche l'importanza della nudità rituale nei lavori agricoli. In Finlandia e in Estonia, talvolta, seminano di notte, completamente nudi, mormorando: «Signore, sono nudo! Benedici il mio lino!»[7] Si ricer-

[2] *Ibid.*, II, p. 7.
[3] *Ibid.*, pp. 120 sgg.
[4] *Ibid.*, p. 124.
[5] *Ibid.*, p. 125.
[6] *Ibid.*, III, p. 6.
[7] *Ibid.*, II, pp. 125 sgg.

ca, evidentemente, lo sviluppo del raccolto, ma si cerca anche di proteggerlo contro il malocchio o contro le lepri. (Anche il mago è nudo quando scaccia dai campi i sortilegi e altri flagelli). In Estonia, i contadini si assicurano un buon raccolto vangando e rincalzando nudi.[8] Durante la siccità, le indiane, nude, trascinano un aratro nei campi.[9] Sempre in relazione con la magia erotico-agraria, va ricordata l'usanza piuttosto diffusa di innaffiare l'aratro per la prima aratura dell'anno. In questo caso, l'acqua non ha soltanto valore simbolico di pioggia, ha anche un significato seminale. L'aspersione degli agricoltori con acqua è frequentissima in Germania, Finlandia, Estonia.[10] Un testo indiano precisa che l'acqua ha la stessa funzione del flusso seminale fra uomo e donna.[11] Del resto lo sviluppo dell'agricoltura tende ad assegnare all'uomo una funzione sempre più importante; se la donna è identificata con la gleba, l'uomo viene sentito come solidale coi semi che la fecondano. Nel rituale indiano,[12] i granelli di riso personificano lo sperma che feconda la donna.

127. *Offerte agrarie*

Questi pochi esempi, tratti da una documentazione particolarmente ricca, pongono in luce il carattere rituale dei lavori agricoli. La donna, la fertilità, l'erotismo, la nudità sono altrettanti centri di energia sacra e fonti di complessi drammatici cerimoniali. Ma, anche fuori di tali «centri», che rivelano in primo luogo la solidarietà fra le modalità diverse della fertilità biocosmica, il lavoro agricolo dimostra di essere un rituale in sé. Come per i sacrifici o altra cerimonia religiosa, non si può dare inizio a un lavoro agricolo se non in stato di purità rituale. Al principio della semina, come al principio della mietitura, l'agricoltore si lava, fa il bagno, mette la camicia pulita ecc. Tutta una *stessa serie* di gesti rituali si compie all'inizio della semina e della mietitura, e la coincidenza

[8] *Ibid.*, pp. 76 sg.
[9] Bibl. di Meyer, *Trilogie altindischer Mächte*, I, p. 115, nota 1.
[10] Rantasalo, *op. cit.*, III, pp. 134 sgg.
[11] *Śatapatha Brāhmaṇa*, VII, 4, 2, 22 sgg.
[12] Cfr. ad esempio *Aitareya Brāhmaṇa*, I, 1.

non è fortuita: la semina e il raccolto segnano i momenti culminanti del dramma agrario. I gesti con cui essi hanno inizio rappresentano, in fondo, sacrifici miranti a farli riuscire bene. Così, i primi chicchi di grano non sono seminati, ma gettati fuori dal solco, come offerta ai vari geni (i morti, i venti, la «dea del grano» ecc.); parimenti, alla mietitura, le prime spighe sono lasciate sul campo, per gli uccelli o per gli angeli, per le «tre vergini», per la «Madre del grano» ecc. E i sacrifici fatti al momento della semina si ripetono cominciando la mietitura e la battitura.[13] I Finlandesi e i Tedeschi sacrificano pecore, agnelli, gatti, cani ecc.[14]

Per quale fine e a chi sono offerti questi sacrifici? Molta ingegnosità e pazienti ricerche sono state spese per rispondere alla domanda. Non si può più porre in dubbio il carattere rituale delle usanze agrarie, e lo scopo è evidentemente quello di assicurare un ottimo raccolto. Ma le forze da cui dipende il raccolto sono innumerevoli, ed è naturale che si riscontri una certa confusione nel modo di personificarle e distribuirle. Ed è naturale anche che la rappresentazione di queste forze sacre, presenti o implicite nel dramma agricolo, varii da un tipo culturale all'altro e da popolo a popolo, anche se l'origine è unica; queste rappresentazioni sono inquadrate a loro volta in complessi religiosi e culturali diversi, e interpretate in maniere diverse, o addirittura contraddittorie, entro una medesima popolazione (ad esempio nel Nord dell'Europa i cambiamenti sopravvenuti nelle concezioni religiose delle tribù germaniche durante l'epoca delle migrazioni; o l'influenza del cristianesimo in Europa, dell'islamismo in Africa e in Asia).

128. *«Potenza» del raccolto*

Quel che si può distinguere con sufficiente precisione è la struttura dello scenario agricolo. Così si nota che tutta l'infinita varietà dei riti e delle credenze agrarie presuppone il riconoscimento di *una forza manifestata nel raccolto*. Questa «potenza» è, o concepita impersonalmente, come le «potenze» di tanti oggetti e atti,

[13] Cfr. Rantasalo, *op. cit.*, III, pp. 39-61; V, p. 179 e *passim*.
[14] *Ibid.*, IV, pp. 120 sgg.

o rappresentata in strutture mitiche, o polarizzata in dati animali o esseri umani. I rituali, semplici o elaborati in densi scenari drammatici, tendono a stabilire relazioni favorevoli fra l'uomo e dette «potenze», nonché ad assicurare la rigenerazione periodica delle potenze stesse. Talvolta la «potenza» incarnata e attiva del raccolto è manipolata in modo che diventa difficile precisare se il rito miri a rendere omaggio a una figura mitica che la rappresenta, o ricerchi semplicemente la conservazione della «potenza» in sé. Così l'usanza di non falciare le ultime spighe del campo è molto diffusa; le si lascia per «lo spirito della casa del vicino», o per «quelli che abitano sottoterra», o per i «cavalli di Odino», come dicono i Finlandesi, gli Estoni e gli Svedesi,[15] per la *Gute Frau*, *arme Frau*, o *Wald Fräulein* in Germania,[16] o per la «sposa del grano» o la *Holz Frau*.[17]

Come nota Jan de Vries,[18] il senso dell'usanza va ricercato nella preoccupazione di non esaurire l'essenza, la «forza» vivificante del raccolto. Allo stesso modo non si colgono mai gli ultimi frutti di un albero, si lascia sempre qualche bioccolo di lana addosso alle pecore e, in Estonia e Finlandia, non si vuota mai del tutto la madia del grano, e i contadini, dopo aver attinto acqua dal pozzo, vi gettano qualche goccia perché non si secchi. Le spighe non falciate conservano forza alla vegetazione e alla gleba. Quest'usanza – derivata dal concetto fondamentale della «potenza» che si consuma, però mai completamente, e si ricostituisce in seguito grazie alla propria magia – fu interpretata più tardi come offerta alle personificazioni mitiche delle forze della vegetazione, o ai diversi spiriti sentiti in relazione diretta o indiretta con essa.

Molto più frequente e più drammatico è invece il rituale della falciatura del primo o dell'ultimo covone di un campo. La «forza» di tutta la vegetazione risiede in quel covone, come è concentrata nelle poche spighe che non si falciano. Ma questo primo o ultimo covone, saturo di forza sacra, è valorizzato in maniera contraddittoria. In certe regioni, ogni uomo si dà premura di falciarlo per primo; altrove, l'ultimo covone è evitato da tutti i contadini; qual-

[15] *Ibid.*, V, pp. 73 sgg.
[16] Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, I, p. 78.
[17] Frazer, *Spirits of the Corn*, I, pp. 112 sgg. della trad. fr.
[18] De Vries, *Contributions to the Study of Othin*, pp. 10 sgg.

che volta è portato alla fattoria in corteo, altrove si getta sul campo del vicino. Non c'è dubbio che l'ultimo covone concentra in sé una forza sacra, propizia o nociva; gli uomini gareggiano per impadronirsene o per disfarsene. Quest'ambivalenza non contraddice la struttura del sacro, ma è più probabile che le valorizzazioni contraddittorie dell'ultimo covone siano dovute a complessi drammatici paralleli, legati alla manipolazione e alla distribuzione della «potenza», incarnata nella vegetazione. I Tedeschi formano un covone con le prime e le ultime spighe e lo pongono sulla tavola, perché porta fortuna.[19] Per i Finni e gli Estoni, il primo covone – che è portato alla fattoria in pompa magna – reca la benedizione su tutta la casa, la protegge dalle malattie, dal fulmine ecc., e preserva il raccolto dai topi. È molto diffusa anche l'usanza di conservare il primo covone nella camera principale della fattoria durante i pasti e per una notte intera.[20] In certi luoghi lo si dà al bestiame per proteggerlo e benedirlo.

In Estonia il primo covone possiede poteri profetici; gettando le sue spighe secondo un certo cerimoniale, le ragazze vengono a sapere chi fra loro si sposerà per prima. Invece, in Scozia, colui che falcia l'ultimo covone – chiamato «la fanciulla» – prenderà moglie entro l'anno, e per questo i mietitori ricorrono a vari stratagemmi per impadronirsene.[21] In molti paesi, l'ultimo pugno di spighe tagliate si chiama «la sposa».[22] Il prezzo che raggiungerà il grano durante l'anno si può indovinare, in certe parti della Germania, con l'aiuto del primo covone.[23] In Finlandia e in Estonia, i mietitori si affrettano a raggiungere l'ultima fila di spighe; i Finni la chiamano «culla del bambino» e credono che la donna che lega quel grano resterà incinta. Nelle stesse regioni, come nei paesi germanici, si trova molto spesso l'usanza di fare con le ultime spighe un covone enorme, per garantire un buon raccolto l'anno seguente; per questo, all'epoca della semina, si mescola alla semente qualche granello di quelle spighe.[24]

[19] Rantasalo, *op. cit.*, V, p. 189.
[20] Come, per esempio, in Germania, Estonia, Svezia: cfr. *ibid.*, V, p. 171.
[21] Frazer, *Golden Bough*, p. 107; Id., *Spirits of the Corn*, I, pp. 132 sgg. della trad. fr.
[22] Id., *Golden Bough*, p. 408; Id., *Spirits of the Corn*, I, pp. 132 sgg. della trad. fr.
[23] Rantasalo, *op. cit.*, V, pp. 180 sgg.
[24] *Ibid.*, pp. 63 sgg.

129. *Personificazioni mitiche*

In tutte queste credenze e usanze, siamo di fronte alla «potenza» del raccolto, rappresentata come tale, come «forza sacra», non trasfigurata in una persona mitica. Ma esistono molte altre cerimonie che presuppongono, in modo più o meno manifesto, una «potenza» personificata. Gli aspetti, i nomi e l'intensità di queste personificazioni variano: «Madre del grano», nei paesi anglo-germanici; «Nonna», «Madre della spiga», «vecchia prostituta»,[25] «vecchia» o «vecchio», presso gli Slavi ecc.;[26] «Madre del raccolto», «il Vecchio», presso gli Arabi;[27] «il Vecchio» (*djedo*) o «la barba» (barba del Redentore, di Sant'Elia, di San Nicola), presso Bulgari, Serbi e Russi;[28] e altri nomi ancora si danno all'essere mitico che si crede dimori nell'ultimo pugno di grano.

Si notano terminologia e concezioni simili presso popoli non europei; così i Peruviani credono che le piante utili siano animate da una forza divina, che assicura la loro crescita e fertilità; l'effigie della «Madre del Granturco» (*zara-mama*), per esempio, è fatta di fusti di granturco in forma di donna, e gli indigeni credono che, «in quanto madre, ha il potere di produrre molto granturco».[29] Questa effigie è conservata fino al raccolto successivo, ma verso la metà dell'anno gli «stregoni» le domandano se ha la forza di durare, e se la *zara-mama* risponde che si sente debole, la bruciano e ne fanno un'altra perché la semente del granturco non perisca.[30] Gli Indonesiani conoscono uno «spirito del riso», potenza che fa crescere e fruttificare il riso; per questo trattano il fiore del riso come una donna gravida, prendendo molte precauzioni per captare lo «spirito», chiuderlo in un canestro e conservarlo con cura nel granaio del riso.[31] Se le piante appassiscono, i Karen della Birmania credono che l'anima (*Kelah*) del riso si sia staccata da loro,

[25] Mannhardt, *Mythologische Forschungen*, pp. 319-22.
[26] Frazer, *Golden Bough*, p. 401; Id., *Spirits of the Corn*, I, p. 123 della trad. fr.
[27] Liungman, *Euphrat-Rhein*, I, p. 249.
[28] *Ibid.*, pp. 251 sgg.
[29] Mannhardt, *Myth. Forsch.*, pp. 342 sgg.; cfr. Frazer, *Spirits of the Corn*, I, p. 148 della trad. fr.
[30] Acosta, in Frazer, *Spirits of the Corn*, I, pp. 147-49 della trad. fr.
[31] *Ibid.*, pp. 157 sgg.

e se non si riesce a riportarvela, il raccolto è perduto. Per questo si rivolgono certe formule all'«anima», alla forza che sembra non più attiva nella pianta: «Oh vieni, *Kelah* del riso, vieni! Vieni nel campo, vieni nel riso. Con semi dei due sessi, vieni! Vieni dal fiume Kho, vieni dal fiume Kaw, dal luogo dove si incontrano, vieni! Vieni dall'Occidente, vieni dall'Oriente. Dal gozzo dell'uccello, dalle mascelle della scimmia, dalla gola dell'elefante. Vieni dalla sorgente dei fiumi e dal loro estuario. Vieni dal paese dello Shan e del Birmano. Dai regni remoti, da tutti i granai, oh vieni. O *Kelah* del riso, vieni nel riso».[32]

I Minangkabauer di Sumatra credono che il riso sia protetto da uno spirito femminile, Saning Sari, che si chiama anche *indoea padi* (letteralmente «Madre del riso»). Certi cespi di riso, coltivati con cura speciale e trapiantati in mezzo al campo, rappresentano questa *indoea padi*, e la sua forza esemplare si esercita in modo coattivo e benefico sull'intero raccolto.[33] Una «Madre del Riso» (*ineno pae*) è nota anche ai Tomori delle Celebes.[34] Nella penisola malese, Skeat[35] ha assistito alle cerimonie per la «Madre del Riso bambino», dalle quali risulta che durante tre giorni la moglie dell'agricoltore è assimilata a una puerpera, appena l'«anima del riso bambino» è stata portata in casa. Nelle isole di Giava, Bali e Lombok si celebrano il fidanzamento e le nozze di due pugni di riso, scelto fra le piante maturate prima dell'inizio del raccolto. La coppia di sposi è portata a casa e collocata nel granaio, «perché il riso possa moltiplicarsi».[36] In questi ultimi esempi si tratta di mescolanza di due rappresentazioni: la forza che moltiplica le piante e la magia fecondatrice del matrimonio.

Si direbbe che questa personificazione della «forza» attiva nella vegetazione si attui completamente quando i mietitori fanno, con le ultime spighe, un'effigie somigliante il più possibile a una figura umana, di solito una donna, oppure ornano di paglia una persona vera, dandole il nome dell'essere mitico che deve rappresentare; questa persona rappresenta sempre una certa parte cerimoniale.

[32] *Ibid.*, p. 164.
[33] *Ibid.*, pp. 165 sg.
[34] *Ibid.*, p. 167.
[35] Skeat, *Malay Magic* (London 1900), pp. 225-49.
[36] Frazer, *Spirits of the Corn*, I, pp. 173-77 della trad. fr.

Così, in Danimarca, l'effigie chiamata «il Vecchio» (*gammelmanden*) è ornata di fiori e portata a casa con molti riguardi. Ma, secondo altre informazioni, si dava forma umana all'ultimo covone, raffigurandovi testa, braccia e gambe, e lo si gettava nel campo non ancora mietuto del vicino.[37] Presso i Tedeschi, «la Vecchia» o «il Vecchio» erano gettati nel campo del vicino, o portati a casa e conservati fino al raccolto successivo. Però il mietitore che falciava l'ultimo covone, o l'estraneo che per caso passava lungo il campo, o il contadino stesso erano identificati con quest'essere mitico. In Svezia, per esempio, la ragazza che falciava le ultime spighe doveva attaccarsele al collo, portarle a casa, e nella festa per la fine della mietitura doveva ballare con quest'effigie.[38] In Danimarca la falciatrice balla con il fantoccio formato dalle ultime spighe e piange, considerandosi «vedova», poiché è sposata a un essere mitico destinato alla morte.[39]

Talvolta si dimostrano grandi premure nei confronti dei rappresentanti umani della «potenza» personificata nel raccolto; altre volte, al contrario, si ride di loro. Quest'ambivalenza sembra dovuta alla doppia funzione che può avere chi falcia le ultime spighe; identificato con lo «spirito» o la «potenza» agricola, è festeggiato; considerato invece come il suo uccisore, suscita ostilità e viene minacciato di morte. Così, in vari paesi germanici, si dice che chi ha dato l'ultimo colpo di correggiato ha «colpito il Vecchio» o ha «preso il Vecchio», e deve portare il fantoccio di paglia fino al villaggio, in mezzo alle risa e agli scherni di tutti; oppure tocca a lui gettare il fantoccio, senza essere visto, nel campo di un vicino che non ha ancora finito di battere.[40] In Germania, l'ultimo falciatore, o la ragazza che lega l'ultimo pugno di grano, sono legati al covone e condotti in gran pompa al villaggio, ove ricevono i migliori piatti del banchetto.[41]

In Scozia, l'ultimo mannello di grano è chiamata la «Vecchia» (*cailleach*), e ciascuno cerca di evitare che spetti a lui falciarlo, per paura della carestia, perché si crede che gli toccherebbe dar da mangiare a una vecchia immaginaria fino al raccolto successivo.[42] I Norvegesi credono che *skurekail* («il mietitore») viva tutto l'anno sui campi, non veduto, e mangi il grano del contadino. Viene catturato nell'ultimo covone, col quale si fa un fantoccio antropomorfo chiamato *skurekail*.[43] Secondo altre informazioni, il fantoccio è gettato nel campo di un vicino che non ha ancora finito di mietere, il quale sarà obbligato a dargli da mangiare per un anno intero. Gli Slavi, al contrario, considerano fortunato colui che lega la «Baba» (la vecchia), perché avrà un figlio entro l'anno.[44] Nella regione di Cracovia, chi lega l'ultimo covone è chiamato «Baba» o «Nonno»; viene avvolto con la paglia, lasciando libera soltanto la testa, e portato nell'ultimo carro alla casa colonica, dove tutta la famiglia lo asperge d'acqua. Per un anno intero, questa persona conserva il nome di «Baba».[45] In Carinzia, chi ha legato l'ultimo covone è avvolto nella paglia e buttato in acqua.[46] I Bulgari chiamano l'ultimo covone «Regina del Grano»; lo vestono con una camicia da donna, lo portano in giro per il villaggio, poi lo gettano nel fiume per assicurare la pioggia, in vista del successivo raccolto; oppure lo bruciano e ne spargono poi le ceneri sui campi per accrescerne la fertilità.[47]

[37] Rantasalo, *op. cit.*, V, p. 52.
[38] *Ibid.*, p. 57.
[39] De Vries, *op. cit.*, pp. 17 sgg.
[40] Frazer, *Spirits of the Corn*, I, pp. 126 sg. della trad. fr.; Id., *Golden Bough*, p. 402.
[41] Mannhardt, *Myth. Forsch.*, pp. 20-25.

130. *Sacrifici umani*

L'uso di aspergere e di gettare in acqua il rappresentante della vegetazione è molto diffuso, come quello di bruciare il fantoccio di paglia e distribuirne le ceneri nei campi. Tutti questi atti hanno un preciso significato rituale e fanno parte di un complesso drammatico che si è conservato intatto in certe regioni, il solo che può farci capire il cerimoniale agrario. In Svezia, ad esempio, se una donna estranea penetra nell'aia, è legata con paglia e chiamata la «Donna del Grano». In Vandea questa parte tocca alla moglie del contadino; avvolta con paglia, viene portata verso la trebbiatrice

[42] Frazer, *Spirits of the Corn*, I, pp. 140 sgg. della trad. fr.
[43] Rantasalo, *op. cit.*, V, p. 51.
[44] Frazer, *Spirits of the Corn*, I, p. 123 della trad. fr.
[45] Mannhardt, *Myth. Forsch.*, p. 330.
[46] *Ibid.*, p. 50.
[47] *Ibid.*, p. 322.

e spinta sotto la macchina; poi la tirano fuori dalle spighe, che vengono trebbiate e la fanno saltare per aria sopra una coperta tesa, come se lei stessa fosse il grano da spulare.[48] L'identità fra la «potenza» dei cereali e il loro rappresentante umano è, in questo caso, completa; la contadina subisce simbolicamente l'intero dramma del grano, la cui «potenza» è concentrata nell'ultimo covone, e passa per una serie di riti destinati a rigenerarla e a placarla.

In molte altre regioni d'Europa si minaccia scherzosamente di morte l'estraneo che si avvicina al campo ove mietono, o all'aia dove si batte il grano.[49] Altrove, gli mordono la punta delle dita, gli accostano il falcetto al collo ecc.[50] In certe regioni della Germania, l'estraneo è legato dai mietitori e deve pagare una multa per ricuperare la libertà. Il gioco è accompagnato da canzoni, che parlano chiaro; in Pomerania, per esempio, il capo dei mietitori dice:

> Gli uomini sono pronti,
> le falci sono curve,
> il grano è grande e piccolo.
> Si tratta di falciare quel signore!

E nel distretto di Stettino:

> Colpiremo il visitatore,
> con le nostre spade nude,
> con cui tosiamo campi e prati.[51]

La stessa usanza vige contro l'estraneo che si avvicina all'aia della battitura: viene catturato, legato e minacciato.

È probabile che queste siano reminiscenze di un complesso drammatico rituale implicante un vero sacrificio umano. Non bisogna supporre, in base a queste reminiscenze, che tutte le società agricole, ove ancor oggi si lega e si minaccia di morte l'estraneo colto nel campo mietuto, abbiano praticato sacrifici umani in occasione del raccolto. È probabile che tutte queste cerimonie agricole si siano diffuse, partendo da qualche centro (Egitto, Siria, Mesopotamia), in buona parte del mondo, e che molti popoli abbiano assimilato

[48] Frazer, *Spirits of the Corn*, I, p. 128 della trad. fr.; Id., *Golden Bough*, p. 406.
[49] Mannhardt, *Myth. Forsch.*, pp. 38 sgg.; Frazer, *Spirits of the Corn*, I, pp. 198 sgg. della trad. fr.; Id., *Golden Bough*, pp. 429 sgg.
[50] Liungman, *op. cit.*, I, p. 260, nota 2.
[51] Mannhardt, *Myth. Forsch.*, pp. 39 sgg.; Frazer, *Spirits of the Corn*, I, p. 203 della trad. fr.

soltanto frammenti della scena originale. Già nell'antichità classica il «sacrificio umano» in occasione della mietitura era soltanto vago ricordo di tempi antichi, superati da un pezzo. Così una leggenda greca ricorda Lityerses, un bastardo del re frigio Mida, noto per il suo favoloso appetito e per la passione con cui amava mietere il suo grano. Ogni estraneo che passava accanto al suo campo era convitato da Lityerses e poi condotto al campo e costretto a mietere in gara con lui. Se rimaneva sconfitto, Lityerses lo legava in un covone, gli troncava la testa col falcetto e gettava il cadavere nel campo, finché Eracle sfidò Lityerses, lo vinse, gli tagliò la testa col falcetto e gettò il corpo nel fiume Meandro; questo lascia capire che Lityerses faceva lo stesso con le sue vittime.[52] È probabile che molti secoli prima i Frigi avessero realmente compiuto sacrifici umani al raccolto; secondo certi indizi, questo sacrificio era egualmente frequente in altre regioni dell'Oriente mediterraneo.

131. *Sacrifici umani degli Aztechi e dei Khond*

Abbiamo prove di sacrifici umani a favore dei raccolti presso parecchie società, ad esempio presso alcune tribù dell'America centrale e settentrionale, in alcune regioni dell'Africa, in certe isole del Pacifico e presso numerose popolazioni dravidiche dell'India.[53] Ci contenteremo, per una comprensione più chiara della struttura di tali sacrifici umani, di riferire soltanto qualche esempio, ma con parecchi particolari.

Sahagun ci ha lasciato una descrizione precisa dei riti del granturco presso gli Aztechi del Messico. Appena la pianta spuntava, andavano nei campi «a cercare il dio del granturco», cioè un germoglio che portavano a casa e a cui presentavano offerte alimentari, precisamente come se fosse stato una divinità. A sera, la pianta era portata nel tempio della dea degli alimenti, Chicomé-coatl, dove si riuniva un certo numero di ragazze, recante ciascuna un fascio

[52] Cfr. Mannhardt, *Myth. Forsch.*, pp. 1 sgg.; Frazer, *Spirits of the Corn*, I, pp. 216 sgg. della trad. fr.
[53] Cfr. *ibid.*, pp. 209 sgg. della trad. fr.; Id., *Golden Bough*, pp. 431 sgg.

di sette pannocchie, tolte dal raccolto precedente, avvolte in carta rossa e spruzzate di caucciù. Il nome dato a quel fascio, *chicomolotl* («la settupla pannocchia»), designava anche la dea del granturco. Le ragazze erano di tre età diverse: piccole, adolescenti e grandi, certamente allo scopo di personificare simbolicamente i periodi di crescita del granturco; avevano braccia e gambe coperte di piume rosse, colore della divinità del granturco. Questa cerimonia, semplice omaggio alla dea e benedizione magica del raccolto appena spuntato, non comportava sacrifici. Soltanto tre mesi più tardi, quando il raccolto era maturo, una ragazza, che rappresentava la dea del granturco maturo, Xilonen, era decapitata; questo sacrificio inaugurava l'uso alimentare, profano, del granturco nuovo; ciò fa supporre che la sua funzione fosse piuttosto un sacrificio di primizie. Sessanta giorni dopo, quando finiva il raccolto, si faceva un secondo sacrificio; una donna, rappresentante la dea Toci, «Nostra Madre» (dea del granturco raccolto e utilizzato), veniva decapitata e immediatamente dopo scuoiata. Un sacerdote si avvolgeva nella pelle; un pezzo tolto dalla coscia era portato al Tempio di Cinteotl, dio del granturco, ove un altro figurante se ne faceva una maschera. Per una settimana costui era trattato come una puerpera; probabilmente il senso del rito era che Toci, una volta uccisa, rinasceva nel figlio, il granturco secco, nei chicchi che si sarebbero mangiati tutto l'inverno. Seguiva tutta una serie di cerimonie: i guerrieri sfilavano (Toci, come varie divinità orientali della fecondità, era anche dea della guerra e della morte). Venivano eseguite danze, e alla fine il re, seguito dal popolo intero, gettava addosso al figurante di Toci tutto quel che gli capitava sottomano, e subito si ritirava. Parrebbe che Toci, alla fine, diventasse un capro espiatorio e assumesse su di sé, quando era espulsa, tutti i peccati della comunità, perché il figurante portava la pelle fino a un castello della frontiera, dove la appendeva con le braccia aperte. Nello stesso luogo era portata la maschera di Cinteotl.[54] Presso altri popoli americani, ad esempio i Pawnee, il corpo della ragazza sacrificata era smembrato, e i diversi pezzi sepolti nei campi.[55]

[54] Sahagun, *Histoire générale des choses de la Nouvelle Espagne* (Paris 1880), pp. 94 sgg.; Loisy, *Essai sur le sacrifice*, pp. 237 sg.

[55] Frazer, *Spirits of the Corn*, I, pp. 210 sgg. della trad. fr.

La stessa usanza di fare a pezzi il cadavere e spargerlo sui solchi si trova presso certe tribù dell'Africa.[56]

Ma l'esempio più noto di sacrificio umano agricolo è quello praticato, fin verso la metà del XIX secolo, da una tribù dravidica del Bengala, i Khond. I sacrifici erano offerti alla dea della Terra, Tari Pennu o Bera Pennu, e la vittima, chiamata Meriah, era comprata o nata da persone che erano state vittime dello stesso sacrificio. I sacrifici avvenivano in occasione di feste periodiche o in circostanze eccezionali, ma le vittime erano sempre volontarie. I Meriah del resto vivevano abbastanza felici per molti anni, considerati persone consacrate; sposavano altre «vittime» e ricevevano in dote un pezzo di terra. Dieci o dodici giorni prima del sacrificio, si tagliavano i capelli della vittima e la folla assisteva alla cerimonia; il sacrificio, secondo le credenze dei Khond, era offerto a beneficio dell'umanità intera. Seguiva un'orgia indescrivibile – tratto che troveremo in molte feste legate all'agricoltura e alla fecondità della natura – e il Meriah era condotto in processione dal villaggio al luogo del sacrificio, che di solito era un tratto di foresta mai toccato dall'ascia. Ivi era consacrato; unto di burro fuso e di curcuma, ornato di fiori, il Meriah sembrava identificarsi con la divinità, perché la gente faceva ressa intorno per toccarlo e l'omaggio difficilmente si distingueva dall'adorazione. La folla ballava intorno alla vittima a suon di musica e, rivolgendosi alla terra, gridava: «O Dio, ti offriamo questo sacrificio; dacci buoni raccolti, buone stagioni e buona salute!» Poi si rivolgevano alla vittima: «Ti abbiamo comprato e non ti abbiamo preso per forza; ora ti sacrificheremo secondo l'usanza e non ricadrà su di noi alcun peccato!» Le orge, sospese durante la notte, ricominciavano la mattina dopo e duravano fino a mezzogiorno, quando tutti si riunivano di nuovo intorno al Meriah per assistere al sacrificio. L'uccisione avveniva in vari modi: drogato con oppio, il Meriah era legato saldamente e le sue ossa venivano stritolate, oppure era strangolato, o tagliato a pezzi, o bruciato a fuoco lento sul braciere ecc. Tutti i presenti e tutti i villaggi rappresentati alla festa ricevevano un frammento del corpo sacrificato. Il sacerdote spartiva accuratamente i pezzi, che erano mandati rapidamente in tutti i villaggi, ove li seppelli-

[56] *Ibid.*, pp. 212 sgg.

vano nei campi secondo un certo rituale. I resti, specialmente la testa e le ossa, erano inceneriti, e le ceneri sparse sulle zolle, sempre allo scopo di garantire un buon raccolto. Quando le autorità britanniche proibirono i sacrifici umani, i Khond sostituirono ai Meriah certi animali (come il capro e il bufalo).[57]

132. *Sacrifici e rigenerazione*

Il significato di questi sacrifici umani dev'essere ricercato nella teoria arcaica della rigenerazione periodica delle forze sacre. Evidentemente ogni rito o complesso drammatico che tende alla rigenerazione di una «forza» è esso stesso la ripetizione di un atto primordiale, di tipo cosmogonico, avvenuto *ab initio*. Il sacrificio di rigenerazione è una «ripetizione» rituale della creazione. Il mito cosmogonico implica la morte rituale (cioè violenta) di un gigante primordiale, dal corpo del quale vennero formati i mondi, spuntarono le erbe ecc. Soprattutto l'origine delle piante e dei cereali è posta in relazione con un tale sacrificio; abbiamo veduto (§§ 113 sgg.) che le erbe, il grano, la vite ecc. sono germinati dal sangue e dalla carne di una creatura mitica, sacrificata ritualmente «in principio», «in quel tempo». Infatti il sacrificio di una vittima umana, per la rigenerazione della forza manifestata nel raccolto, tende alla ripetizione dell'atto creativo che diede vita ai semi. *Il rituale rifà la Creazione*; la forza attiva nelle piante si rigenera mediante una sospensione del tempo e mediante il ritorno al momento iniziale della pienezza cosmogonica. Il corpo della vittima ridotto in pezzi coincide con il corpo dell'essere mitico primordiale che diede vita ai semi con il suo smembramento rituale.

Tale, si potrebbe dire, è il complesso drammatico rituale che può collocarsi all'origine di ogni sacrificio umano o animale, praticato con l'intenzione di fortificare e accrescere il raccolto. Il senso immediato e più evidente è semplicemente quello della rigenerazione della forza sacra operante nei raccolti. La fecondità è in sé un compimento, e quindi un esaurimento, di tutte le possibilità

[57] Cfr. Frazer, *Spirits of the Corn*, I, pp. 217 sgg. della trad. fr.; Id., *Golden Bough*, pp. 434 sgg.

fino ad allora virtuali. L'uomo «primitivo» vive nel timore incessante di veder esaurite le forze utili che lo circondano. La paura che il sole si spenga definitivamente nel solstizio invernale, che la luna non sorga più, che la vegetazione scompaia ecc., ecco il suo tormento per migliaia d'anni. Di fronte a qualsiasi manifestazione della «potenza», la medesima inquietudine lo stringe: questa potenza è precaria, rischia di esaurirsi. Il timore è particolarmente angoscioso nei riguardi delle manifestazioni periodiche della «potenza», come la vegetazione che, nel suo ritmo, ha momenti di apparente estinzione. E l'angoscia è più acuta ancora quando il dissolversi della «forza» sembra dovuto all'intervento dell'uomo: il raccolto delle primizie, la mietitura ecc. In questo caso si offrono i sacrifici chiamati «primizie»; il rituale riconcilia l'uomo con le forze che agiscono nei frutti e lo autorizza a consumarli senza rischi. Simili riti segnano contemporaneamente il principio dell'anno nuovo, cioè di un nuovo periodo di tempo «rigenerato». Presso i Cafri del Natal e gli Zulù, dopo le feste dell'anno nuovo, avviene nel Kraal del re la grande danza, durante la quale si cuociono ogni sorta di frutti sopra un fuoco nuovo acceso dagli stregoni, in pentole nuove che servono soltanto a questa cerimonia. Soltanto quando il re ha distribuito a ciascuno degli astanti questa zuppa di primizie, può cominciare il consumo alimentare dei frutti.[58] Presso gli Indiani Creek, il rituale dell'offerta delle primizie coincide con quello di purificazione ed espulsione di tutti i mali e peccati. Si spengono tutti i fuochi e i sacerdoti accendono mediante sfregamento un fuoco nuovo; tutti si purificano con un digiuno di otto giorni, per mezzo di emetici ecc. Il permesso di consumare i grani raccolti è concesso soltanto dopo che l'anno si è «rinnovato» in questo modo.[59]

In simili rituali delle primizie si distinguono parecchi elementi costitutivi: 1) il pericolo che accompagna il consumo del nuovo raccolto, o perché potrebbe provocare l'esaurimento della specie vegetale, o perché il consumatore rischia di attirarsi le rappresaglie della «forza» presente nei frutti; 2) la necessità di eliminare il pericolo con la consacrazione rituale delle primizie, e anche

[58] Id., *Spirits of the Corn*, II, pp. 59 sgg. della trad. fr.
[59] *Ibid.*, pp. 65 sgg.; Eliade, *Le mythe de l'Éternel Retour*, cap. II.

3) per mezzo di una purificazione preliminare («espulsione dei peccati», tipo capro espiatorio) e la rigenerazione della comunità; questa avviene 4) mediante il «rinnovamento del tempo», cioè il riinizio di un tempo puro, primordiale (ogni anno nuovo è una nuova creazione del tempo: cfr. § 153). Abbiamo veduto che presso gli Aztechi l'espulsione dell'anno vecchio, e insieme di tutti i malanni e di tutti i peccati, avviene contemporaneamente al sacrificio offerto alla dea del granturco. La scena drammatica comprende parate militari, pantomime di combattimenti ecc., che troviamo anche in altre cerimonie agrarie (per esempio nei più antichi rituali osirici).

133. *Rituali finali*

Per concludere la nostra sommaria esposizione dei rituali agrari, dobbiamo ricordare alcune usanze con cui il ciclo si chiude: i sacrifici compiuti quando si porta il raccolto nel granaio ecc. I Finlandesi, mettendo mano al raccolto, sacrificano il primo agnello nato nell'anno. Si fa colare il sangue sulla terra, e le interiora sono date come «pagamento all'orso», «alla guardia campestre». La carne è arrostita e mangiata in comune sui campi; si lasciano sui solchi tre pezzi per lo «spirito della terra». I Finlandesi usano anche preparare, al principio della mietitura, certi piatti, probabilmente vaga reminiscenza di un banchetto cerimoniale.[60] Una notizia estone menziona un punto del campo chiamato «fossa dei sacrifici», dove un tempo si ponevano ogni anno le primizie del nuovo raccolto.[61] Abbiamo visto che la mietitura ha conservato fino ai nostri giorni un carattere rituale; i primi tre covoni sono falciati in silenzio; gli Estoni, i Tedeschi, gli Svedesi non colgono le prime spighe.[62] Quest'ultima usanza è molto diffusa, e le spighe lasciate come offerte sono destinate, secondo le diverse credenze, «ai cavalli di Odino», «alla vacca della donna della foresta», «ai topi», «alle sette ragazze dei granai» (Baviera) o «alla signorina del bosco» ecc.[63]

[60] Rantasalo, *op. cit.*, V, pp. 160 sgg.
[61] *Ibid.*, p. 166.
[62] *Ibid.*, pp. 168 sgg.
[63] *Ibid.*

Trasportando il grano nei granai, si compivano varie cerimonie; per esempio, si gettava un pugno di grano dietro la spalla sinistra, dicendo: «Questo è per i topi». La spalla sinistra indica il significato funebre dell'offerta. Del resto in Germania c'è l'usanza di pestare i primi fili di fieno portati nel fienile, dicendo: «È il cibo dei morti!» In Svezia si porta pane e vino nei granai, per ingraziarsi lo spirito della casa.[64] Alla battitura si lasciano da parte poche spighe per lo spirito dell'aia. I Finni dicono che l'offerta è fatta «perché il grano spunti ancora l'anno prossimo».[65] Un'altra tradizione finlandese dice che il covone lasciato senza batterlo appartiene allo spirito della terra (*maanhaltia*). In altre regioni si crede che lo spirito della terra (*talonhaltia*) viene la notte di Pasqua a battere i tre covoni lasciati in autunno. Alcuni chiamano «covoni degli spiriti» questi covoni lasciati come offerta. Gli Svedesi non battono l'ultimo covone, ma lo lasciano nel campo fino al raccolto successivo, «perché l'annata sia abbondante».[66]

Molte di queste offerte hanno certamente carattere funebre. Le relazioni fra i morti e la fertilità agricola sono piuttosto importanti e ne riparleremo; notiamo intanto la completa simmetria fra le offerte fatte al *principio* della semina, della mietitura, della battitura o dell'immagazzinamento. Il ciclo si chiude con la festa collettiva del raccolto, che avviene in autunno (il giorno di San Michele nel Nord) e comprende banchetto, danze e sacrifici offerti ai vari spiriti.[67] Con questa cerimonia l'anno agricolo si chiude. Gli elementi agrari delle feste invernali si spiegano con la fusione fra culti della fertilità e culti funebri. I morti, protettori dei semi affidati alla terra, hanno sotto la loro giurisdizione anche i raccolti ammassati nei granai, alimento dei vivi per tutto l'inverno.

La somiglianza fra i rituali agrari del *principio* e della *fine* è degna di nota, e caratterizza il ciclo chiuso del cerimoniale agrario. L'«anno» diventa unità chiusa, il tempo perde la relativa omogeneità che aveva per le società preagrarie. Non è più soltanto spezzato in stagioni, è delimitato in unità perfettamente chiuse: l'«anno vecchio» differisce nettamente dall'«anno nuovo». *La rigenerazione*

[64] *Ibid.*, pp. 191-97.
[65] *Ibid.*, p. 201.
[66] *Ibid.*, pp. 203-06.
[67] *Ibid.*, p. 221.

della forza attiva della vegetazione estende la propria efficienza sulla rigenerazione della collettività umana mediante il rinnovamento del tempo. L'espulsione dell'«anno vecchio» è fatta insieme all'espulsione dei malanni e dei peccati di tutta la comunità (§ 152). Quest'idea della rigenerazione periodica penetra anche in altri domini, per esempio in quello della sovranità. La stessa teoria centrale genera e accresce la speranza di una rigenerazione spirituale mediante l'iniziazione. Infine, in relazione diretta con queste credenze intorno alla rigenerazione ciclica, attuata col cerimoniale agrario, si trovano anche innumerevoli rituali dell'«orgia», riattualizzazione folgorante del caos primordiale, reintegrazione nell'unità indifferenziale precedente la Creazione.

134. *I Morti e i Semi*

L'agricoltura, come tecnica profana e come forma di culto, incontra il mondo dei morti su due piani distinti. Il primo è la solidarietà con la terra; i morti, come i semi, sono sotterrati, penetrano nella dimensione ctonia accessibile solo a loro. D'altra parte, l'agricoltura è per eccellenza una tecnica della fertilità, della vita che si riproduce moltiplicandosi, e i morti sono particolarmente attratti da questo mistero della rinascita, della palingenesi e della fecondità senza posa. Simili ai semi sepolti nella matrice tellurica, i morti aspettano di tornare alla vita sotto nuova forma. Per questo si accostano ai vivi, specie nei momenti in cui la tensione vitale delle collettività raggiunge il massimo, cioè nelle feste dette della fertilità, quando le forze generatrici della natura e del gruppo umano sono evocate, scatenate, esasperate dai riti, dall'opulenza e dall'orgia. Le anime dei morti hanno sete di ogni esuberanza biologica, di ogni eccesso organico, perché questo traboccare della vita compensa la povertà della loro sostanza e li proietta in una impetuosa corrente di virtualità e di germi.

Il banchetto collettivo rappresenta appunto tale concentrazione di energia vitale; un banchetto, con tutti gli eccessi che comporta, è dunque indispensabile tanto per le feste agricole quanto per la commemorazione dei morti. Un tempo i banchetti avvenivano addirittura accanto alle tombe, perché il defunto potesse godere del-

l'esuberanza vitale liberata accanto a lui. In India i fagioli erano per eccellenza l'offerta fatta ai morti, ma venivano insieme considerati un afrodisiaco.[68] In Cina, il letto matrimoniale stava nell'angolo più buio della casa, dove si conservavano i semi, sopra il punto preciso ove erano sepolti i morti.[69] Il legame fra antenati, raccolti e vita erotica è tanto stretto che i culti funebri, agrari e genitali si interpenetrano, talvolta sino a completa fusione. Presso i popoli nordici Natale (*Jul*) era la festa dei morti e, insieme, un'esaltazione della fertilità, della vita. Per Natale si tengono abbondanti banchetti, e spesso è proprio in questa occasione che si celebrano le nozze e si curano le tombe.[70]

In quei giorni i morti tornano per prender parte ai riti di fertilità dei vivi. In Svezia, la moglie conserva un pezzo della torta di nozze nella credenza dotale, per portarla con sé nella tomba. Parimenti, sia nei paesi nordici che in Cina, le donne sono sepolte in veste da sposa.[71] L'«arco d'onore» innalzato sopra il percorso degli sposi è identico a quello che si innalza al cimitero per ricevere un morto. L'albero di Natale (originariamente, nel Nord, un albero a cui si lasciavano soltanto le foglie della cima, un «Maggio») figura nelle nozze come nei funerali.[72] È inutile ricordare le nozze *post mortem*, reali o simboliche, di cui parleremo altrove, e che si spiegano col desiderio di assicurare al morto una condizione vitale ottima e di proiettarlo in uno stato generativo.

Se i morti ricercano le modalità spermatiche e germinative, è altrettanto vero che anche i vivi hanno bisogno dei morti per difendere le semine e proteggere i raccolti. La «Terra-Madre» o la Grande Dea della fertilità, domina allo stesso modo il destino dei semi e quello dei morti. Ma questi ultimi, qualche volta, sono più vicini all'uomo, e l'agricoltore si rivolge loro perché benedicano e sostengano il suo lavoro (il nero è il colore della terra e dei morti). Ippocrate ci dice che gli spiriti dei defunti fanno crescere e germinare i semi, e l'autore dei *Geoponica* sa che i venti (cioè le anime dei morti) danno vita alle piante e a ogni cosa.[73] In Arabia, l'ulti-

[68] Meyer, *op. cit.*, I, p. 123.
[69] Granet, *La religion des chinois*, pp. 27 sgg.
[70] Rydh, *Seasonal Fertility Rites*, pp. 81 sgg.
[71] *Ibid.*, p. 92.
[72] *Ibid.*, p. 82.
[73] Cit. da Harrison, *Prolegomena*, p. 180.

mo covone, chiamato «il vecchio», è mietuto dal padrone del campo in persona, messo in una tomba e sepolto con preghiere invocanti «che il grano rinasca dalla morte alla vita».[74] I Bambara, versando acqua sulla testa del cadavere disteso nella fossa, prima di colmarla di terra implorano: «Che ci siano benefici i venti, soffino da nord, da sud, da est o da ovest! Dacci la pioggia! Dacci un raccolto abbondante!»[75] Durante la semina i Finlandesi seppelliscono delle ossa di morti (prese al cimitero e riportate dopo il raccolto), od oggetti appartenuti ai morti. Se non ne hanno, i contadini si contentano di terra del cimitero o di un quadrivio da cui sono passati i morti.[76] I Tedeschi usano spandere sui campi, insieme ai semi, terra prelevata da una inumazione recente, o paglia su cui qualcuno è morto.[77] Il serpente, animale funebre per eccellenza, protegge i raccolti. In primavera, all'inizio delle semine, si offrivano sacrifici ai morti perché difendessero il raccolto e ne avessero cura.[78]

135. *Divinità agrarie e funebri*

La solidarietà dei morti con la fertilità e l'agricoltura si nota ancor più chiaramente studiando le feste o le divinità in relazione con uno di questi due complessi cultuali. Spessissimo una divinità della fertilità tellurico-vegetale diventa anche divinità funeraria. Holika, rappresentata originariamente in aspetto di albero, divenne più tardi divinità dei morti e genio della fecondità vegetale.[79] Numerosi geni della vegetazione e della crescita, di struttura e di origine ctonia, sono assimilati fino a diventare irriconoscibili, al gruppo amorfo dei morti.[80] Nella Grecia arcaica i morti, come i cereali, erano messi in vasi di terracotta. Alle divinità del mondo sotterraneo si offrivano ceri, come alle divinità della fertilità.[81] Feronia

[74] Liungman, *op. cit.*, I, p. 249.
[75] Henry, *Le culte des esprits chez les Bambara*, «Anthropos», 3, pp. 702-07, 711 (1908).
[76] Rantasalo, *op. cit.*, III, pp. 8 sgg.
[77] *Ibid.*, p. 14.
[78] *Ibid.*, p. 114.
[79] Meyer, *op. cit.*, I, pp. 140, 152.
[80] *Ibid.*, II, p. 104.
[81] Altheim, *Terra Mater*, p. 137.

è chiamata *dea agrorum, sive inferorum*.[82] Durgā, grande dea della fecondità, raggruppante un numero notevole di culti locali, e specialmente di culti della vegetazione, diventa anche divinità padrona degli spiriti dei morti.

Quanto alle feste, ricordiamo soltanto che l'antica commemorazione indiana dei morti cadeva in piena mietitura, ed era insieme la festa principale del raccolto.[83] Abbiamo visto che lo stesso avveniva nei paesi nordici. Nell'antichità, il culto dei Mani si celebrava col cerimoniale della vegetazione. Le più importanti feste agrarie o della fertilità sono arrivate a coincidere con le feste commemorative dei morti. Un tempo, il San Michele (29 settembre) era insieme la festa dei morti e della mietitura in tutta l'Europa settentrionale e centrale. E il culto funerario influisce sempre più su quello della fertilità, appropriandosene i riti, che trasforma in offerte o sacrifici alle anime degli antenati. I defunti sono «quelli che abitano sottoterra», e la loro benevolenza deve essere conciliata. I semi gettati dietro la spalla sinistra, in quanto offerti in omaggio al «topo», sono destinati ai morti. Riconciliati, nutriti e sollecitati, proteggono e moltiplicano i raccolti. Il «vecchio» o la «vecchia», visti dai contadini come personificazioni delle «potenze» e della fertilità del campo, cominciano col tempo ad accentuare il loro profilo mitico, sotto l'influenza delle credenze funerarie, e si appropriano della struttura e degli attributi degli «antenati», degli spiriti dei defunti.

Questo fenomeno si identifica con particolare facilità nelle credenze dei popoli germanici. Odino, divinità funeraria, capo della «caccia furiosa» delle anime che non trovano requie, si appropria di una quantità di riti appartenenti al complesso dei culti agrari. In occasione del Jul, la festa propriamente funeraria dei Germani, che cade nel solstizio d'inverno, l'ultimo covone del raccolto dell'annata è tirato fuori per farne un'effigie d'uomo, di donna, di gallo, o capro o altro animale.[84] È significativo il fatto che le forme animali sotto cui si manifesta la «potenza» della vegetazione sono quelle stesse che rappresentano le anime dei defunti. In un certo momento della storia dei due culti, non si può più precisare se uno

[82] *Ibid.*, p. 107.
[83] Meyer, *op. cit.*, II, p. 104.
[84] Riferimenti in de Vries, *op. cit.*, p. 21.

«spirito», manifestandosi in forma animale, rappresenti le anime dei trapassati, o sia personificazione teriomorfa della forza tellurico-vegetale. Questa simbiosi ha fatto sorgere confusioni senza fine, e le controversie degli studiosi non sono ancora terminate nei riguardi, ad esempio, del carattere agrario o funebre di Odino, delle origini delle cerimonie del Jul ecc. In realtà ci troviamo di fronte a complessi rituali e mitici, nei quali la morte e la rinascita si interpenetrano, convertendosi in momenti distinti della stessa realtà transumana. Le zone di interferenza fra culti della fertilità e culti funerari sono tante, e così importanti che non può far meraviglia se, dopo la simbiosi e la fusione, si raggiunge una nuova sintesi religiosa, fondata sulla valorizzazione più ampia dell'esistenza umana nel Cosmo.

Questa sintesi si incontra nella sua forma definitiva nel II millennio a.C. nel mondo egeo-asiatico, e a essa si deve la possibilità della fioritura dei misteri. La fusione dei due culti cominciò nell'Europa settentrionale e in Cina fin da tempi preistorici,[85] ma è probabile che una sintesi definitiva, e formulata in modo coerente, sia avvenuta soltanto più tardi. Il fatto è che il solstizio d'inverno è assai più importante nell'Europa del Nord che non nel Sud mediterraneo. Jul è la festa patetica di questo decisivo momento cosmico, e i morti si raccolgono allora intorno ai vivi, perché appunto allora viene predetta la «risurrezione dell'anno», quindi della primavera. Le anime dei morti sono attratte da quel che «comincia», da quel che «si crea»: un anno nuovo (e, come ogni principio, una ripetizione simbolica della creazione), una nuova esplosione vitale nel torpore dell'inverno (banchetti interminabili, libagioni e orge, feste nuziali), una nuova primavera. I vivi si riuniscono per stimolare, con i loro eccessi biologici, l'energia del sole che declina; le loro apprensioni e le loro speranze si concentrano sulla vegetazione, sul destino del prossimo raccolto. I due destini, agrario e funebre, si intersecano e si fondono, formando alla fine una sola modalità dell'esistenza, quella pregerminativa e larvale.

[85] Cfr., ad esempio, Rydh, *Symbolism in Mortuary Ceramics*.

136. *Sessualità e fecondità agraria*

I germi hanno bisogno anch'essi di venir aiutati, o almeno «accompagnati», nel processo della loro crescita. Questa solidarietà delle forme e degli atti della vita fu una delle scoperte più essenziali dell'uomo arcaico, che la fece fruttificare in modo magico col metodo seguente: *quel che viene compiuto in comune dà risultati migliori*. La fecondità della donna influisce sulla fecondità dei campi, ma l'abbondanza della vegetazione, a sua volta, aiuta la donna a concepire. I morti collaborano con l'una e con l'altra, e contemporaneamente aspettano da quelle due sorgenti di fertilità l'energia e la sostanza che li reintegreranno nel flusso vitale. Per questo, quando si avvicina il momento critico della raccolta, e l'orzo comincia a germinare, i negri Ewe dell'Africa occidentale (Costa degli Schiavi) prendono precauzioni contro i disastri per mezzo di orge rituali. Ragazze in numero notevole vengono offerte come spose al dio pitone. La ierogamia è consumata nel tempio, dai sacerdoti rappresentanti del dio, e le ragazze o spose, dopo questa consacrazione, continuano a esercitare la prostituzione sacra entro il recinto del santuario. Si dichiara che la ierogamia avviene per garantire la fertilità della terra e degli animali.[86]

L'azione dei sacerdoti traduce una forma evoluta del rituale, che in origine richiedeva soltanto l'unione del maggior numero possibile di coppie sul campo verdeggiante. Come del resto avveniva in Cina, dove giovani e ragazze si univano sulla terra in primavera, convinti che il loro gesto contribuisse alla rigenerazione cosmica, favorendo la germinazione universale, attirando la pioggia e aprendo i campi alle opere produttive.[87] Nelle tradizioni elleniche si possono parimenti identificare tracce di tali nozze giovanili sui solchi germinati di fresco, il cui prototipo era l'unione di Demetra e Giasone. I Pipili dell'Africa centrale, nei quattro giorni precedenti alla semina, dormono lontani dalle mogli, per potersi dimostrare esuberanti nella notte che precede la semina. Certe coppie debbono agire al momento stesso della semina. In

[86] Frazer, *Adonis*, pp. 43 sgg.
[87] Granet, *op. cit.*, p. 14.

alcune regioni di Giava, quando fiorisce il riso, marito e moglie si uniscono sul campo.[88] La consumazione rituale del matrimonio sul campo, l'intimo legame fra vegetazione ed erotismo segnalato dalla presenza dell'albero sacro (il «Maggio») nelle celebrazioni di nozze, sono ancora frequenti, ai giorni nostri, nell'Europa settentrionale e centrale.[89] In Ucraina esisteva quest'usanza: il giorno di San Giorgio, dopo che il prete aveva benedetto il raccolto, giovani coppie si rotolavano sui solchi. In Russia, il prete in persona veniva rotolato sul campo dalle donne, e certamente non soltanto per consacrare il raccolto, ma anche in una reminiscenza confusa della ierogamia primordiale.[90] Altrove la ierogamia si ridusse alla danza cerimoniale di una coppia ornata di spighe, o alle nozze allegoriche della «sposa del grano» con lo «sposo». Queste nozze sono celebrate con molta pompa; in Slesia, gli sposi erano portati dall'intera popolazione, su un carro nuziale allestito, dal campo al villaggio.[91]

Ricordiamo che le usanze osservate in Europa in occasione del raccolto sono analoghe a quelle in uso a primavera, quando si annuncia la comparsa della vegetazione. Nei due complessi rituali, la «potenza», o lo «spirito», è rappresentata direttamente da un albero, o da un covone di spighe, e da una coppia umana, e le due cerimonie hanno un'influenza fertilizzatrice sulla vegetazione, il bestiame e le donne.[92] È sempre la stessa necessità, sentita dall'uomo arcaico, di fare le cose «in comune», «di essere insieme». La coppia che personifica la potenza o il genio della vegetazione è essa stessa un centro di energia, capace di accrescere le forze dell'agente che rappresenta. La forza magica della vegetazione è aumentata dal semplice fatto di essere rappresentata da una giovane coppia, ricca in massimo grado di possibilità – o anche di realizzazioni – erotiche. Questa coppia, «lo sposo» e «la sposa», sono soltanto un simulacro allegorico di quel che una volta realmente avveniva: la ripetizione del gesto primordiale, la ierogamia.

[88] Frazer, *Magic Art*, II, pp. 98 sgg.; Id., *Golden Bough*, p. 136.
[89] Cfr. riferimenti in Mannhardt, *Wald- und Feldkulte*, I, pp. 480 sgg.
[90] Frazer, *Magic Art*, II, pp. 103 sg.; Id., *Golden Bough*, p. 136.
[91] Id., *Spirits of the Corn*, I, p. 139 della trad. fr.; Id., *Golden Bough*, p. 409.
[92] Id., *Spirits of the Corn*, I, p. 140 della trad. fr.; Id., *Golden Bough*, p. 410.

137. *Funzione rituale dell'orgia*

In generale l'orgia corrisponde alla ierogamia. All'unione della coppia divina deve corrispondere, sulla terra, la frenesia generativa illimitata. Parallelamente alle coppie giovani, che ripetevano la ierogamia sui campi, doveva prodursi il massimo accrescimento di tutte le forze della collettività. Quando la popolazione Oraon celebra, di maggio, le nozze del dio Sole con la dea Terra, il sacerdote si unisce pubblicamente alla moglie, poi segue un'orgia indescrivibile.[93] In certe isole a ovest della Nuova Guinea, e a nord dell'Australia (Leti, Sarmata ecc.), le stesse orge avvengono all'inizio della stagione piovosa. Quel che gli uomini possono fare di meglio è imitare l'esempio divino, specialmente se dall'imitazione dipende il benessere del mondo intero e, in particolare, la sorte della vita vegetale e animale. Gli eccessi rappresentano una parte precisa e salutare nell'economia del sacro. Spezzano le barriere fra uomo, società, natura e dèi; aiutano la circolazione della forza, della vita, dei germi, da un livello all'altro, da una zona della realtà a tutte le altre. Quel che era vuoto di sostanza si sazia; il frammentario si reintegra nell'unità; le cose isolate si fondono nella grande matrice universale. L'orgia fa circolare l'energia vitale e sacra. I momenti di crisi cosmica o di opulenza, in particolare, offrono pretesto allo scatenarsi di un'orgia. In molti luoghi, le donne corrono nude sui campi durante la siccità, per risvegliare la virilità del cielo e provocare la pioggia. In altre regioni, si festeggiano con orge le nozze e le nascite di gemelli, ad esempio presso i Baganda d'Africa o gli abitanti delle Figi.[94] Le orge praticate in collegamento col dramma della vegetazione, e specialmente con le cerimonie agrarie, si spiegano meglio ancora. Occorre rianimare la Terra, eccitare il Cielo, affinché la ierogamia cosmica – la pioggia, il calore – si svolga nelle migliori condizioni, affinché i cereali crescano e portino frutti, affinché le donne facciano figli, si moltiplichino gli animali e i morti possano saziare la propria vacuità con la forza vitale.

Gli Indiani Kana del Brasile stimolano le forze riproduttive della

[93] Id., *Adonis*, pp. 46-48.
[94] Cfr. Meyer, *op. cit.*, I, p. 69, nota 1.

terra, degli animali e degli uomini con una danza fallica imitante l'atto generatore; segue un'orgia collettiva.[95] Tracce di simbolismo fallico si possono scoprire anche nelle cerimonie agrarie europee; così il «vecchio» è rappresentato talvolta in modo fallomorfo, e l'ultimo covone è chiamato «la sgualdrina»; oppure al covone si fa la testa nera con labbra rosse, originariamente colori magico-simbolici dell'organo femminile.[96] Si potrebbero ricordare anche gli eccessi che avvenivano in certe feste arcaiche della vegetazione, per esempio nelle *Floralia* romane (27 aprile), quando cortei di giovani nudi sfilavano per le strade, o nelle *Lupercalia*, quando i giovani toccavano le donne per renderle feconde, o nella *Holi*, la principale festa indiana della vegetazione, quando tutto era lecito.

La *Holi* ha conservato fino a epoca recente tutti i caratteri di un'orgia collettiva, scatenata per esasperare e portare al massimo grado le forze di riproduzione e di creazione della natura intera. Ogni decenza è dimenticata, perché si tratta di cosa molto più seria del rispetto per le norme e i costumi: bisogna assicurare la continuità della vita. Gruppi compatti d'uomini e di bambini circolano per le strade cantando, gridando, aspergendosi di polvere di *holi* e di acqua tinta di rosso (il rosso è colore vitale e genitale per eccellenza). Quando incontrano donne o le scorgono dietro le tende, la tradizione esige che si rivolgano loro le più violente oscenità e ingiurie. Il valore magico delle ingiurie oscene è notissimo, ed era apprezzato anche in culti evoluti (cfr. le Tesmoforie ateniesi ecc.). Gli Indù si permettevano anche grandissima libertà sessuale durante le feste di Bali, quando ogni accoppiamento era lecito, escluso l'incesto.[97] Gli Hose dell'India Nord-Ovest praticano orge formidabili durante la mietitura, giustificando tali eccessi con le esasperate tendenze viziose degli uomini e delle donne, che debbono essere soddisfatte per ristabilire l'equilibrio della comunità. Le dissolutezze abituali nelle feste del raccolto in Europa centrale e settentrionale furono stigmatizzate da molti concili, ad esempio da quello di Auxerre nel 590, e da numerosi autori medievali; ma in certe regioni sono continuate fino ai nostri giorni.[98]

[95] *Ibid.*, pp. 71 sgg.
[96] Mannhardt, *Myth. Forsch.*, pp. 19, 339; *Handwörterbuch d. deutschen Aberglaubens*, V, coll. 281, 284, 302.
[97] Testi purāṇici in Meyer, *op. cit.*, II, pp. 108 sgg.
[98] Cfr. riferimenti *ibid.*, p. 113.

138. *Orgia e reintegrazione*

Le orge non si inquadrano esclusivamente nelle cerimonie agrarie, quantunque conservino sempre coincidenze precise con i riti di rigenerazione (l'«anno nuovo») e di fecondità. Il senso metafisico e la funzione fisiologica dell'orgia emergeranno più chiaramente in altri capitoli di questo libro. Possiamo tuttavia notare fin d'ora un'analogia perfetta fra il fenomeno agricolo e la mistica agraria, da una parte, e l'orgia, come modalità della vita collettiva, dall'altra. Come i semi perdono il loro contorno nella grande fusione sotterranea, si disgregano e diventano *un'altra cosa* (germinazione), così gli uomini perdono la loro individualità nell'orgia, fondendosi in una sola unità vivente. Si attua così una confusione patetica e definitiva, nella quale non è più possibile distinguere né «forma» né «legge». Si sperimenta nuovamente lo stato primordiale, preformale, «caotico» – che corrisponde, nell'ordine cosmico, all'«indifferenziazione» caotica anteriore alla creazione – per promuovere, in virtù della magia imitativa, la fusione dei germi nella stessa matrice tellurica. L'uomo si reintegra in una unità biocosmica, anche se tale unità significa regressione dalla modalità di *persona* a quella di *seme*. In un certo senso, l'orgia trasmuta l'uomo in una condizione agricola. L'abolizione delle norme, dei limiti e delle individualità, l'esperienza di tutte le possibilità telluriche e notturne equivalgono all'acquisizione dello stato di semi che si decompongono nella terra, abbandonando la loro forma per dar vita a una nuova pianta.

Fra le altre sue funzioni nell'economia spirituale e psicologica di una collettività, l'orgia ha anche quella di rendere possibile e di preparare il «rinnovamento», la rigenerazione della vita. Il risveglio da un'orgia può paragonarsi alla comparsa del germoglio verde nel solco: è una nuova vita che comincia, e per quella vita l'orgia sazia l'uomo di sostanza e di slancio. Non solo, ma l'orgia, riattualizzando il caos mistico anteriore alla creazione, rende possibile il ripetersi della creazione. L'uomo regredisce provvisoriamente allo stato amorfo, notturno, del caos, per poter rinascere con maggior vigore nella sua forma diurna. L'orgia, come l'immersione nell'acqua (§ 64), annulla la creazione, ma contemporaneamente la

rigenera; identificandosi con la totalità non differenziata, precosmica, l'uomo spera di tornare a se stesso restaurato e rigenerato, in breve «un uomo nuovo». Nella struttura e nella funzione dell'orgia, identifichiamo lo stesso desiderio di ripetere un gesto primordiale: la Creazione che organizza il caos. Nell'alternanza vita quotidiana - orgia (Saturnali, Carnevale ecc.) identifichiamo la stessa visione ritmica della vita, formata di azione e di sonno, di nascita e di morte, e la stessa intuizione ciclica del Cosmo, che nasce dal caos e vi ritorna attraverso una catastrofe o una *mahāpralaya*, una «grande dissoluzione». Senza dubbio le forme mostruose sono degradazioni di questa intuizione fondamentale del ritmo cosmico e della sete di rigenerazione e di rinnovamento. Ma non da queste forme aberranti dobbiamo partire, per intendere l'origine e la funzione dell'orgia. Ogni «festa» include nella sua struttura una vocazione orgiastica.

139. *Mistica agraria e soteriologia*

Dobbiamo insistere sulla struttura soteriologica della mistica agraria, anche nelle sue forme non orgiastiche. La vita vegetale che si rigenera mediante la sua apparente scomparsa (sotterramento dei semi) è insieme un esempio e una speranza; la stessa cosa può avvenire ai morti e alle anime degli uomini. È vero che lo spettacolo di questa rigenerazione ritmica non è un «dato», non si offre direttamente alla contemplazione dell'uomo; è nondimeno, nelle credenze arcaiche, un fatto che si produce grazie ai riti e alle credenze umane. La rigenerazione «si ottiene» mediante gesti magici, per mezzo della Grande Dea, grazie alla presenza della donna, per la potenza dell'Eros e con la collaborazione del Cosmo intero (pioggia, calore ecc.). Diremo di più: tutto questo è possibile solo in quanto è ripetizione del gesto primordiale, ottenuta sia per mezzo della ierogamia, sia con la rigenerazione del Tempo (l'«anno nuovo»), sia mediante l'orgia, che riattualizza il regime caotico archetipale. Nulla si ottiene senza sforzo, si può guadagnare la vita solo lavorando, cioè agendo in conformità con le norme: ripetendo i gesti primordiali. Quindi le esperienze dell'uomo della civiltà agricola, legate all'esempio della vegetazione, sono orientate fin da principio verso il *gesto*, verso l'*atto*. Procedendo in un certo modo, agendo secondo certi modelli, l'uomo può sperare nella rigenerazione. L'atto, il rito, è indispensabile. Dovremo ricordare questo particolare quando studieremo i misteri antichi, che non soltanto hanno conservato tracce di cerimonie agrarie, ma non avrebbero potuto organizzarsi come religioni iniziatiche se non avessero avuto alle spalle un lungo periodo preistorico di mistica agraria, vale a dire: se lo spettacolo della rigenerazione periodica della vegetazione non avesse rivelato, molti millenni prima, la solidarietà fra l'uomo e il seme, e la speranza di una rigenerazione ottenuta dopo la morte e attraverso la morte.

Si dice abitualmente che la scoperta dell'agricoltura ha mutato radicalmente il destino dell'umanità, assicurandole un'alimentazione copiosa e permettendo così un aumento prodigioso della popolazione. Ma ci sembra che la scoperta dell'agricoltura abbia avuto conseguenze decisive per tutt'altra ragione. Il destino dell'umanità non fu deciso né dall'aumento di popolazione né dalla sovralimentazione, bensì dalla *teoria* che l'uomo elaborò scoprendo l'agricoltura. Quel che egli ha *veduto* nei cereali, quel che ha *imparato* da questo contatto, quel che ha *inteso* dall'esempio dei semi che perdono la loro forma sottoterra, tutto questo rappresentò la lezione decisiva. L'agricoltura ha rivelato all'uomo l'unità fondamentale della vita organica; tanto l'analogia donna - campo - atto generatore - semina ecc., come le più importanti sintesi mentali, uscirono da questa rivelazione: la vita ritmica, la morte intesa come regressione ecc. Queste sintesi mentali sono state essenziali per l'evoluzione dell'umanità e furono possibili soltanto dopo la scoperta dell'agricoltura. Appunto nella mistica agraria preistorica sta una delle radici principali dell'ottimismo soteriologico: precisamente come il seme nascosto nella terra, il morto può sperare in un ritorno alla vita sotto nuova forma. Ma la visione malinconica, talvolta scettica, della vita ha parimenti origine dalla contemplazione del mondo vegetale: l'uomo è simile al fiore dei campi...

10.

Lo spazio sacro: tempio, palazzo, «Centro del Mondo»

140. *Ierofanie e ripetizione*

Ogni cratofania o ierofania, indistintamente, trasfigura il suo teatro: da spazio profano, quale era prima, quel luogo è promosso a spazio sacro. Così, per il Canaco della Nuova Caledonia, «nella boscaglia innumerevoli rocce, pietre forate, hanno un significato particolare. Un certo avvallamento è favorevole alla ricerca della pioggia, un altro è abitato da totem; una data località è infestata dallo spirito vendicatore di un ammazzato. L'intero paesaggio è animato in questo modo, i suoi minimi particolari hanno un significato, la natura è carica di storia umana».[1] Più esattamente si potrebbe dire che, a opera delle cratofanie e ierofanie, la natura subisce una trasfigurazione e ne esce carica di miti. Partendo dalle osservazioni di A. R. Radcliffe-Brown e di A. P. Elkin, Lévy-Bruhl ha posto felicemente in luce la struttura ierofanica degli spazi sacri: «Per quegli indigeni la località sacra non si presenta mai isolatamente allo spirito; fa sempre parte di un complesso in cui rientrano le specie animali e vegetali che vi abbondano in certe stagioni, gli eroi mitici che in quel luogo hanno vissuto, errato, creato, e che spesso si sono incorporati al suolo, le cerimonie che vi sono state celebrate periodicamente, e infine le emozioni suscitate da questi complessi».[2]

L'elemento capitale di questo complesso, secondo Radcliffe-Brown, è «il centro locale totemico», e nella maggior parte dei casi si constata un legame diretto, una «partecipazione», per usare il vocabolario di Lévy-Bruhl, fra i centri totemici e certe figure mitiche, vissute all'origine dei tempi, che in quel periodo crearono centri totemici. Appunto in quegli spazi ierofanici ebbero luogo le rivelazioni primordiali; ivi l'uomo fu iniziato al modo di alimentarsi, di garantire la continuità delle sue riserve alimentari. Quindi tutti i rituali alimentari celebrati entro i confini della zona sacra, del centro totemico, sono soltanto l'imitazione e la riproduzione dei gesti compiuti, *in illo tempore*, dagli esseri mitici. «In questo modo gli eroi dei tempi passati (del periodo mitico, *bugari*) facevano uscire dalle loro tane i bandicoot, gli opossum, i pesci e le api».[3]

In realtà la nozione di spazio sacro implica l'idea della ripetizione della ierofania primordiale che ha consacrato quello spazio, trasfigurandolo, singolarizzandolo, in breve isolandolo dallo spazio profano circostante. Il capitolo successivo mostrerà come un'analoga idea di ripetizione sostiene la nozione di tempo sacro, e fonda tanto gli innumerevoli sistemi rituali quanto, in generale, le speranze che l'uomo religioso nutre per la propria salvazione personale. Uno spazio sacro trae la propria validità dalla permanenza della ierofania che una volta l'ha consacrato. Ecco perché una certa tribù della Bolivia, ogni volta che sente il bisogno di rinnovare la sua energia e la sua vitalità, torna al luogo che ritiene culla dei suoi antenati.[4] La ierofania, dunque, non ha avuto soltanto l'effetto di santificare una data frazione dello spazio profano omogeneo, ma assicura anche per l'avvenire il perdurare di questa sacralità. *Là*, in *quella* zona, la ierofania si ripete. Il luogo si trasforma così in una fonte inesauribile di forza e di sacralità, che concede all'uomo, all'unica condizione di penetrarvi, la partecipazione a quella forza e la comunione con quella sacralità. Questa intuizione elementare del luogo, diventando per mezzo della ierofania un «centro» permanente di sacralità, comanda e spiega tutto un insieme di sistemi, spesso complicati e intricati. Ma gli spazi sacri, per vari e diversamente elaborati che siano, hanno tutti

[1] Leenhardt, *Notes d'archéologie néocalédonienne*, pp. 23 sg.
[2] Lévy-Bruhl, *L'Expérience mystique et les symboles chez les primitifs*, p. 183.
[3] Elkin cit. *ibid.*, p. 186.
[4] *Ibid.*, pp. 188 sg.

un tratto comune: c'è sempre una zona ben definita che rende possibile (sotto forme del resto svariatissime) la comunione con la sacralità.

È la continuità delle ierofanie che spiega la perennità degli spazi consacrati. Seguitando a curare i loro luoghi segreti tradizionali, gli Australiani non pensano alla pressione di interessi economici, dato che, come nota Elkin, una volta entrati al servizio dei bianchi, gli indigeni ne dipendono per l'alimentazione e per tutta la loro vita economica.[5] Essi invece si recano in quei luoghi per ricercare la continuità della loro solidarietà mistica col territorio e con gli antenati, fondatori della civiltà del clan. La necessità sentita dagli Australiani di salvare il contatto con gli spazi ierofanici è essenzialmente religiosa: il bisogno di rimanere in diretta comunicazione con un «centro» produttore di sacralità. Perciò i centri molto difficilmente si lasciano spogliare del loro prestigio e passano, come un retaggio, da una popolazione all'altra, da una religione all'altra. Le rocce, le sorgenti, le grotte, i boschi venerati nel corso della protostoria continuano, sotto forme variabili, a essere considerati sacri dalle odierne popolazioni cristiane. Un osservatore superficiale rischia di prendere per «superstizione» questo aspetto della religiosità popolare e di vedervi la prova che ogni vita religiosa collettiva è costituita, in buona parte, da eredità della preistoria. In realtà, la persistenza dei luoghi sacri dimostra l'autonomia delle ierofanie; il sacro si manifesta secondo le leggi della dialettica che gli è propria, e tale manifestazione si impone all'uomo *dall'esterno*. Supponendo che la «scelta» dei luoghi sacri sia lasciata agli uomini, si rende inesplicabile la continuità degli spazi sacri.

141. *Consacrazione dello spazio*

In realtà il luogo non è mai «scelto» dall'uomo, è soltanto «scoperto»;[6] in altre parole, lo spazio sacro *si rivela* a lui in un modo o nell'altro. La «rivelazione» non avviene necessariamente per il tramite di forme ierofaniche dirette (*quello* spazio, *quella* sorgente,

[5] *Ibid.*, pp. 186 sg.
[6] Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion*, p. 375.

*quell'*albero ecc.); è ottenuta talvolta per mezzo di una tecnica tradizionale, nata da un sistema cosmologico e basata su di esso. L'*orientatio* è uno dei procedimenti usati per «scoprire» i luoghi.

Evidentemente, come ora vedremo, non sono i santuari soltanto a esigere la consacrazione di uno spazio, anche la costruzione di una casa implica una trasfigurazione analoga dello spazio profano. Ma, in ogni caso, il luogo è regolarmente indicato da qualche cosa di *diverso*, sia che si tratti di una ierofania folgorante, o dei princìpi cosmologici che fondano l'orientamento e la geomanzia, o anche, nella sua forma più semplice, di un «segno» carico di qualche ierofania, quasi sempre un animale. Sartori ha riunito un'abbondante documentazione[7] sulla convalida, per mezzo di segni animali, dell'area destinata a un insediamento umano. La presenza o l'assenza di formiche, di topi ecc., è considerata segno ierofanico decisivo. Talvolta si lascia libero un animale domestico, per esempio un toro; dopo qualche giorno lo si ricerca, e lo si sacrifica nel luogo stesso in cui viene ritrovato; lì dovrà sorgere la città.

«Tutti i santuari sono consacrati da una teofania», scriveva Robertson Smith.[8] Ma la sua osservazione non va presa in senso limitativo, e si deve estendere alle dimore degli eremiti o dei santi e, in generale, a ogni abitazione umana. «Secondo la leggenda, il marabutto che fondò el-Hemel alla fine del XVI secolo, si fermò per passare la notte accanto alla sorgente, e piantò un bastone per terra. L'indomani, volendo riprendere il cammino, trovò che il bastone aveva messo radice ed erano spuntate delle gemme. Vide, in questo, l'indizio della volontà di Dio, e stabilì la sua dimora in quel luogo».[9] A loro volta i luoghi ove i santi sono vissuti, hanno pregato o furono sepolti sono santificati e quindi separati dallo spazio profano circostante con un recinto o uno sbarramento di pietre.[10] Abbiamo già incontrato (§ 75) gli stessi mucchi di pietre nel punto ove qualcuno è perito di morte violenta (fulmine, morso di serpente ecc.); in questo caso la «morte violenta» ha valore di cratofania e di ierofania.

[7] Sartori, *Über d. Bauopfer*, p. 4, nota.
[8] Smith, *Lectures*, p. 436.
[9] Basset, cit. da Saintyves, *Essais de folklore biblique* (Paris 1923), p. 105.
[10] Esempi marocchini in Westermarck, *Survivances païennes dans la civilisation mahométane*, p. 122.

Il recinto, il muro o il cerchio di pietre che racchiudono lo spazio sacro sono le più antiche strutture architettoniche note dei santuari. Compaiono già nelle civiltà proto-indiane (ad esempio a Mohenjo-Daro: cfr. § 97) ed egee.[11] La recinzione non implica e non significa soltanto la presenza continuata di una cratofania o di una ierofania entro il recinto, ha anche lo scopo di tutelare il profano dal pericolo cui si esporrebbe penetrandovi senza avvedersene. Il sacro è sempre pericoloso per chi entra con esso in contatto senza preparazione, senza aver compiuto i «movimenti d'approccio» richiesti da qualsiasi atto religioso. «Non ti avvicinare sin qui – dice il Signore a Mosè – scalzati i piedi, perché il luogo dove ti trovi è terra santa».[12] Indi gli innumerevoli riti e prescrizioni (piedi nudi ecc.) per l'ingresso nel tempio, attestati frequentemente sia per i Semiti che per gli altri popoli mediterranei.[13] L'importanza rituale della soglia del tempio o della casa,[14] quali che siano le diverse valorizzazioni e le interpretazioni ricevute nel corso dei secoli, si spiega nello stesso modo, con la funzione separatrice dei limiti che abbiamo definito.

Lo stesso avviene per le mura delle città: prima di essere opere militari, sono una difesa magica, perché in mezzo a uno spazio «caotico», popolato di demoni e di larve (si veda più avanti) delimitano un cuneo, uno spazio organizzato, «cosmicizzato», cioè fornito di un «centro». Così si spiega che in momenti critici (assedio, epidemia) tutta la popolazione si riunisce per circondare con una processione le mura della città-Stato, rinforzando la loro qualità di limite e di baluardo magico-religioso. Questo accerchiamento processionale della città, con tutto il suo apparato di reliquie, di ceri ecc., assume talvolta una forma magico-simbolica: si offre al santo patrono della città un cero di lunghezza eguale al perimetro delle mura. Tutte queste pratiche difensive erano molto diffuse nel Medioevo.[15] Ma si ritrovano anche in altre epoche e in altri ambienti. Nell'India del Nord, ad esempio, in periodi di epidemia si segna intorno al villaggio un cerchio destinato a vietare ai

[11] Cfr. le riproduzioni di anelli mineo-micenei in Persson, *The Religion of Greece in Prehistoric Times* (Berkeley 1942), figg. 6, 7, 15, 16 ecc.
[12] *Esodo*, III, 5.
[13] Picard, *Ephèse et Claros*, p. 271, nota 3.
[14] Si veda, ad esempio, Frazer, *Folklore in the Old Testament*, III, pp. 1-18.
[15] Cfr. Saintyves, *op. cit.*, pp. 189 sgg.

demoni della malattia la penetrazione del recinto.[16] Il «cerchio magico», tanto apprezzato in molti rituali magico-religiosi, ha anzitutto lo scopo di separare due spazi eterogenei.

142. *«Costruzione» dello spazio sacro*

Senza dubbio gli spazi sacri per eccellenza – altari, santuari – sono «costruiti» secondo le prescrizioni dei canoni tradizionali. Ma tale «costruzione» si fonda, in ultima analisi, sopra una rivelazione primordiale, che *in illo tempore* svelò l'archetipo dello spazio sacro, archetipo copiato e ripetuto poi all'infinito per l'erezione di ciascun nuovo altare, tempio o santuario. Troviamo dappertutto esempi di questa «costruzione» di uno spazio sacro, partendo da un modello archetipale. Limitiamoci a qualche caso estrapolato dal mondo orientale e consideriamo, ad esempio, il *maga* iranico. Staccandosi dalle antiche interpretazioni della parola (che Geldner traduceva con *Bund*, *Geheimbund*), Nyberg la collega al *maya* del *Vidēvdāt* (9, 1-33), designante l'atto di purificazione compiuto in uno spazio consacrato di nove fosse, e vi vede il luogo sacro ove l'impurità è abolita e dove l'unione fra Cielo e Terra diventa possibile.[17] In questa zona ben delimitata si attua l'esperienza del gruppo che Nyberg chiama «la comunità Gatha».[18]

L'erezione dell'altare per il sacrificio vedico è ancor più istruttiva da questo punto di vista. La consacrazione dello spazio si svolge secondo un duplice simbolismo. Da una parte, la costruzione dell'altare è concepita come una creazione del mondo:[19] l'acqua in cui fu stemperata l'argilla è assimilata all'acqua primordiale, l'argilla posta nelle fondamenta dell'altare è assimilata alla Terra, le pareti laterali all'atmosfera, e così via.[20] D'altra parte, la costruzione dell'altare equivale a un'integrazione simbolica del tempo, «alla sua materializzazione nel corpo stesso dell'altare»: «L'altare del fuoco è l'anno... Le notti sono le sue pietre di chiusura e que-

[16] Crooke, *Popular Religion in Northern India*, I, pp. 103-42.
[17] *Yasna*, 53.
[18] Nyberg, *Die Religionen des Alten Iran*, pp. 147 sgg.
[19] *Śatapatha Brāhmaṇa*, VI, 5, 1 sgg.
[20] *Ibid.*, I, 9, 2, 29 ecc.

ste sono 360, perché 360 sono le notti dell'anno; i giorni sono i mattoni *yajusmatī*, perché questi sono 360; ora, vi sono 360 giorni nell'anno».[21] L'altare diventa così un microcosmo, che esiste in uno spazio e in un tempo mistici, qualitativamente distinti dallo spazio e dal tempo profani. Chi dice costruzione di un altare dice insieme ripetizione della cosmogonia. Il senso profondo di tale ripetizione risulterà fra poco (§§ 151 sgg.).

La stessa portata cosmogonica si ha nella costruzione del *maṇḍala*, come la praticano le scuole tantriche. La parola significa «circolo»; nelle traduzioni tibetane è resa ora con «centro» ora con «ciò che circonda». Consiste in una serie di circoli, concentrici o non, iscritti in un quadrato. All'interno del diagramma, disegnato per terra con un filo colorato o con farina di riso colorata, si costruiscono le immagini di varie divinità tantriche. Il *maṇḍala* è insieme un'*imago mundi* e un pantheon simbolico. Per il neofita, l'iniziazione consiste essenzialmente nel penetrare nei diversi livelli o zone del *maṇḍala*. Il rito si può considerare, a pari titolo, l'equivalente del *pradakṣiṇa*, il noto cerimoniale di circumambulazione di un tempio o di un monumento sacro (*stūpa*), o dell'iniziazione mediante l'ingresso rituale in un labirinto. L'assimilazione del tempio al *maṇḍala* è evidente nel caso di Barabuḍur[22] e dei templi indo-tibetani costruiti sotto l'influenza delle dottrine tantriche.[23] Tutte queste costruzioni sacre rappresentano simbolicamente l'Universo intero: i loro piani, o le loro terrazze, sono identificati con i «cieli» o con i livelli cosmici. In un certo senso ciascuno di essi riproduce il Monte cosmico, cioè si considera costruito nel «Centro del Mondo». Questo simbolismo del centro, come mostreremo fra poco, è implicito tanto nella costruzione delle città, come in quella delle case: infatti è «centro» ogni spazio consacrato, cioè ogni spazio nel quale possono avvenire ierofanie e teofanie e nel quale vi sia una possibilità di rottura di livello fra il cielo e la terra.

Qualsiasi nuovo insediamento umano è, in un certo senso, una ricostruzione del mondo (§ 151). Perché possa *durare* ed essere *reale*, la nuova casa o la nuova città debbono essere proiettate, mediante il rituale di costruzione, nel «Centro dell'Universo». Secondo molte

[21] *Ibid.*, X, 5, 4, 10.
[22] Mus, *Barabuḍur*, I, p. 320.
[23] Cfr. Tucci, *Indo-tibetica*, III, IV.

tradizioni, la creazione del mondo ebbe principio in un centro, e per questo la costruzione della città deve svilupparsi anch'essa intorno a un centro. Romolo, dopo aver scavato una buca profonda (*fossa*), la riempì di frutti, la coprì di terra e vi eresse sopra un altare (*ara*); poi tracciò con l'aratro un recinto.[24] La fossa era un *mundus* e, come nota Plutarco,[25] «fu dato a questa buca, come all'Universo stesso, il nome di mondo». Questo *mundus* era il luogo d'intersezione dei tre livelli cosmici.[26] È probabile che il primitivo modello di Roma sia stato un quadrato inscritto in un circolo: la diffusione estesissima della tradizione gemella del circolo e del quadrato invita a supporlo.[27]

D'altra parte, il significato ctonio dei monumenti circolari greci (*bothros*, *tholos*, *thymele* ecc.), così nettamente posto in luce dalle recenti ricerche di Robert,[28] non deve ingannarci. Rimane da vedere se questo significato esclusivo non sia, in realtà, effetto di una «specializzazione» egea, perché i monumenti sacri di ogni specie, perfino i monumenti funebri (cfr. lo *stūpa* indiano), hanno di solito un significato cosmologico più vasto, quello di intersezione di tutti i livelli cosmici, che fa di ogni costruzione un «centro». L'Africa ci offre, a questo proposito, un esempio istruttivo, ove il fattore ctonio non vela l'ispirazione cosmogonica. Si tratta del cerimoniale usato dalla popolazione Mande nella fondazione delle città, descritto da Frobenius,[29] e giustamente paragonato al cerimoniale della fondazione di Roma da Jeanmaire[30] e Kerényi.[31] Questo rituale africano, pur comportando elementi ctonio-agrari (sacrificio del toro ed erezione di un altare fallomorfo sopra il suo organo genitale), è basato su una concezione cosmogonica. La fondazione della nuova città ripete la creazione del mondo; infatti, convalidato ritualmente il sito, si costruisce un recinto di forma circolare o quadrata, nel quale si aprono quattro porte, corrispon-

[24] *Designat moenia sulco*; Ovidio, *Fasti*, IV, 820-25.
[25] *Romolo*, 12.
[26] Macrobio, *Sat.*, I, 16, 18.
[27] Cfr. Allcroft, *The Circle and the Cross*.
[28] Robert, *Thymélé* (Parigi 1939).
[29] Frobenius, *Monumenta Africana*, VI (Frankfurt a.M. 1929), pp. 119-24; Id., *Kulturgeschichte Afrikas* (Zurigo 1933), pp. 177 sgg.
[30] Jeanmaire, *Couroï et Courètes* (1939), pp. 166 sgg.
[31] Jung e Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie* (Amsterdam 1941), pp. 30 sgg.

denti ai quattro punti cardinali. Ora le città, come aveva già dimostrato Usener,[32] sono divise in quattro parti, sul modello del Cosmo; in altre parole, sono una copia dell'Universo.

143. *Il «Centro del Mondo»*

Il simbolismo del «centro» e le sue implicazioni cosmologiche sono stati già studiati in varie opere;[33] daremo qui soltanto qualche esempio. Abbracciando i fatti con uno sguardo generale, possiamo dire che tale simbolismo si manifesta in tre complessi solidali e complementari: 1) nel centro del mondo sta la «Montagna sacra», ivi si incontrano il Cielo e la Terra; 2) ogni tempio o palazzo, e per estensione ogni città sacra e residenza regia, sono assimilati a una «Montagna sacra», e quindi promossi a «centro»; 3) il tempio o la città sacra, essendo luoghi attraversati dall'*Axis Mundi*, sono considerati a loro volta punto di congiungimento fra Cielo, Terra e Inferno.

Per questo, nelle credenze indiane, il monte Meru si erge al centro del mondo, e la Stella Polare splende al disopra di esso. Questa concezione è condivisa dai popoli uralo-altaici, iranici, germanici,[34] si trova perfino presso i «primitivi» come i Pigmei di Malacca,[35] e sembra presente anche nel simbolismo dei monumenti preistorici.[36] In Mesopotamia un monte centrale (la «montagna dei paesi») unisce Cielo e Terra.[37] Tabor, nome del monte palestinese, potrebbe essere *tabbūr*, e significare «ombelico», *omphalos*;[38] quanto al monte Gerizim, era chiamato «ombelico della Terra» (*tabbūr eres*).[39] La Palestina, grazie alla sua condizione di luogo più alto (è infatti prossima alla cima della montagna cosmica), non fu inondata dal diluvio.[40] Per i Cristiani, il Golgota era al

[32] Usener, *Götternamen*, pp. 190 sgg.
[33] Eliade, *Cosmologie si alchimie babiloniana* (1936); Id., *Comentarii la legenda Mesterului Manole* (1943); Id., *Le Mythe de l'Éternel Retour*.
[34] Cfr. riferimenti in Id., *Le Mythe de l'Éternel Retour*.
[35] Schebesta, *Les Pygmées*, p. 156.
[36] Gaerte, *Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischen Zeit*.
[37] Jeremias, *Handbuch d. altorientalischen Geisteskultur*, p. 130.
[38] Burrows, *Same Cosmological Patterns*, p. 51.
[39] *Giudici*, 9, 37.
[40] Wensinck, *Navel of the Earth*, p. 15.

centro del mondo, ed era insieme cima della montagna cosmica e sito ove Adamo era stato creato e sepolto. Sicché il sangue del Redentore aveva bagnato il cranio di Adamo, sepolto appunto ai piedi della Croce, e l'aveva riscattato.[41]

Riguardo all'assimilazione dei templi e delle città con la montagna cosmica, la terminologia mesopotamica è chiara: i templi si denotano come il «monte casa», la «casa del monte di tutti i paesi», il «monte delle tempeste», il «vincolo fra Cielo e Terra» ecc.[42] Un cilindro del tempo del re Gudea dice che «la stanza (del dio) che egli (il re) aveva costruito era simile al monte cosmico».[43] Ogni città orientale si trovava al centro del mondo. Babilonia era una Bāb-ilāni, una «porta degli dèi», perché in quel luogo gli dèi scendevano sulla terra. La *ziqqurat* mesopotamica era in realtà una montagna cosmica (cfr. § 31). Il tempio di Barabuḍur è anch'esso un'immagine del Cosmo ed è costruito in forma di montagna.[44] Ascendendolo, il pellegrino si avvicina al Centro del Mondo e, sulla terrazza superiore, assurge a una rottura di livello, trascende lo spazio profano, eterogeneo, e penetra in una «terra pura».

Le città sante e i luoghi santi sono assimilati alle cime delle montagne cosmiche. Per questo Gerusalemme e Sion non furono sommerse dal diluvio. D'altra parte, secondo la tradizione islamica, il luogo più alto della Terra è la Ka'ba, perché la Stella Polare attesta che essa si trova di fronte al centro del Cielo.[45] Nella capitale del sovrano cinese perfetto, lo gnomone non deve dare ombra nel mezzogiorno del solstizio d'estate, perché questa capitale sta al centro dell'Universo, accanto all'Albero miracoloso «Legno Eretto» (*Kien-mu*), dove si intersecano le tre zone cosmiche: Cielo, Terra, Inferno.[46]

In realtà, in quanto situati al centro del Cosmo, il tempio o la città sacra sono sempre il punto di incontro delle tre regioni cosmiche. *Dur-an-ki*, «luogo fra Cielo e Terra», era il nome dei santuari di Nippur, di Larsa, e indubbiamente anche di Sippar.[47] Babilo-

[41] Riferimenti in Eliade, *Cosmologie si alchimie babiloniana*, p. 35.
[42] Cfr. Dombart, *Der Sakralturm*, I, p. 34.
[43] Albright, *The Mouth of the Rivers*, p. 173.
[44] Mus, *op. cit.*, I, p. 356.
[45] Testo di Kisā'i cit. in Wensinck, *op. cit.*, p. 28.
[46] Cfr. Granet, *La Pensée chinoise*, p. 324.
[47] Burrows, *op. cit.*, pp. 46 sgg.

nia aveva una quantità di nomi, fra cui «Casa della base del Cielo e della Terra», «Legame fra Cielo e Terra».[48] Ma il collegamento fra la Terra e le regioni inferiori avveniva sempre a Babilonia, perché la città era stata costruita su *Bāb-apsī*, la «Porta di Apsu»;[49] *apsu* designava le acque del Caos, prima della Creazione. Ritroviamo questa stessa tradizione presso gli Ebrei. La roccia di Gerusalemme penetrava profondamente nelle acque sotterranee (*tehōm*). Dice la Mishna che il Tempio si trova esattamente al disopra del *tehōm* (equivalente ebraico di *apsu*). E appunto come a Babilonia c'era la «porta di *apsu*», la roccia del Tempio di Gerusalemme racchiudeva la «bocca del *tehōm*».[50] Si trovano concetti analoghi nel mondo romano. «Quando il *mundus* è aperto, si può dire che sia aperta la porta delle tristi divinità infernali».[51] Il tempio italico era anch'esso zona di intersezione dei mondi: superiore (divino), terrestre e sotterraneo.

Abbiamo già fatto notare (§ 81) che l'*omphalos* era considerato «ombelico della terra», cioè «Centro dell'Universo». Le valenze ctonio-funerarie dell'*omphalos* non gli vietano *a priori* ogni portata cosmologica. Il simbolismo del «centro» comprende diverse nozioni: quella di punto d'intersezione dei livelli cosmici (canale di collegamento tra Inferno e Terra; cfr. il *bethel* di Giacobbe, §§ 79 sgg.); quella di spazio ierofanico e insieme *reale*; quella di spazio «creazionale» per eccellenza, il solo ove la Creazione *possa* aver inizio. Perciò, in varie tradizioni, vediamo la creazione partire da un «centro», perché ivi sta la fonte di ogni realtà, e quindi dell'*energia* della *vita*. Avviene perfino che le tradizioni cosmologiche esprimano il simbolismo del centro in termini che sembrano presi a prestito dall'embriologia: «Il Santissimo ha creato il mondo come un embrione. Appunto come l'embrione cresce dall'ombelico, così Dio cominciò a creare il mondo dall'ombelico, e di là si è esteso in tutte le direzioni».[52] *Yoma* afferma: «Il mondo fu creato cominciando da Sion».[53] Anche nel *Ṛgveda* (X, 149, per esempio)

[48] Jeremias, *op. cit.*, p. 113.
[49] Burrows, *op. cit.*, p. 50.
[50] *Ibid.*, p. 55.
[51] Varrone, citato da Macrobio, *Saturn.*, I, 16, 18.
[52] Testi cit. in Wensinck, *op. cit.*, p. 19.
[53] *Ibid.*, p. 16.

l'universo è concepito come estendentesi partendo da un punto centrale.[54]

La tradizione buddhistica ci presenta una concezione identica: la creazione parte da una cima, cioè da un punto insieme centrale e trascendente. Appena nato, il Bodhisattva pianta i piedi sul suolo e, volto verso il nord, fa sette lunghi passi, raggiunge il polo e grida: «Sono io che mi trovo sulla cima del mondo (*aggo' ham asmi lokassa*); sono io il primogenito del mondo (*jettho 'ham asmi lokassa*)».[55] In realtà, raggiungendo la cima cosmica, il Buddha diventa *contemporaneo del principio del mondo*. Magicamente (per il fatto di inserirsi nel «centro», dal quale è uscito l'universo intero) il Buddha ha abolito il tempo e la Creazione, e si trova in quell'istante fuori del tempo che precede la cosmogonia.[56] Si comprenderà questo fra breve; l'abolizione del tempo profano e l'inserimento in quell'*illo tempore* mitico della cosmogonia sono impliciti in qualsiasi «costruzione» e in qualsiasi contatto con un «centro».

Dato che la creazione del mondo cominciò in un certo centro, la creazione dell'uomo non potrebbe avvenire altro che in quel medesimo punto, *reale e vivo* in misura suprema. Secondo la tradizione mesopotamica, l'uomo fu plasmato nell'«ombelico della terra» in *uzu* (carne), *sar* (vincolo), *ki* (luogo, terra), là dove si trova anche *Dur-an-ki*, il «vincolo fra Cielo e Terra».[57] Ormuzd crea il bove primordiale, Evagdāth, e l'uomo primordiale Gayomard, nel centro del mondo.[58] Il paradiso dove Adamo fu creato dal fango si trova, ben inteso, al centro del Cosmo. Il paradiso era l'«ombelico della terra» e, secondo una tradizione siriana, era situato «sopra una montagna più alta di tutte le altre».[59] Secondo il libro siriaco *La Caverna dei Tesori*, Adamo fu creato al centro della terra, nello stesso punto ove era destinata a sorgere la Croce di Gesù.[60] Le stesse tradizioni si sono conservate nel giudaismo.[61] L'apocalisse giudaica e le *misdrah shim* precisano che Adamo fu plasmato a Geru-

[54] Cfr. il commento di Kirfel, *Kosmographie*, p. 18.
[55] *Majjhimanikāya*, III, 123.
[56] Mus, *La notion de temps réversible*; Eliade, *Sapta padâni kramati*.
[57] Testi in Burrows, *op. cit.*, p. 49.
[58] Testi in Christensen, *Le Premier homme et le premier roi*, I, pp. 22 sgg.
[59] Wensinck, *op. cit.*, p. 14.
[60] *The Book of the Cave of Treasures*, trad. Budge (London 1927), p. 53.
[61] Cfr. Dähnhardt, *Natursagen*, I, p. 112.

salemme;[62] poiché Adamo fu sepolto nel punto stesso ove era stato creato, cioè nel centro del mondo, sul Golgota, il sangue del Redentore – come abbiamo già visto – lo riscatterà direttamente.

144. *Modelli cosmici e riti di costruzione*

La cosmogonia è il modello tipologico di tutte le costruzioni, e ogni città, ogni nuova casa che si costruisce, imita ancora una volta, e in un certo senso ripete, la Creazione del Mondo. Infatti ogni città, ogni abitazione, sta al «centro dell'universo», e in questo senso la sua costruzione è stata possibile soltanto abolendo lo spazio e il tempo profani e instaurando un tempo e uno spazio sacri.[63] Come la città è sempre un'*imago mundi*, così la casa è un microcosmo. La soglia separa i due spazi, il focolare è assimilato al centro del mondo. Il palo centrale dell'abitazione dei popoli primitivi (*Urkultur* della scuola Graebner-Schmidt) artici e nordamericani (Samoiedi, Ainu, Californiani del Nord e del Centro, Algonchini) è assimilato all'Asse cosmico. Quando la forma dell'abitazione varia (ad esempio presso i pastori-allevatori dell'Asia centrale) e la casa è sostituita dalla yurta, la funzione mitico-religiosa del palo centrale è svolta dall'apertura superiore da cui esce il fumo. In occasione di sacrifici, si introduce nella yurta un albero, facendo uscire la cima da quel buco.[64] L'albero sacrificale, con i suoi sette rami, simboleggia le sette sfere celesti. Sicché, da una parte, la casa è omologata all'Universo, dall'altra è considerata come situata al «centro» del mondo; l'apertura praticata per il fumo è di fronte alla Stella Polare. Ogni abitazione, mediante il paradosso della consacrazione dello spazio e mediante il rito della costruzione, è trasformata in un «centro», per cui tutte le case – come tutti i templi, i palazzi, le città – sono situate in un solo e medesimo punto comune, il Centro dell'Universo. Si tratta, è chiaro, di uno spazio trascendente, con struttura completamente diversa da quella dello spazio profano, compatibile con la molteplicità, perfino con l'infinità, dei «centri».

[62] Testi in Burrows, *op. cit.*, p. 57.
[63] Si veda Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour*.
[64] Riferimenti in Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 43 sgg.

In India, nel momento in cui si inizia la costruzione della casa, l'astrologo decide quale pietra delle fondamenta si deve porre sulla testa del serpente che sostiene il mondo. Il capomastro conficca un piolo nel punto prescelto, per «fissare» bene la testa del serpente ctonio, sì da evitare i terremoti.[65] Non soltanto la costruzione della casa si colloca nel centro del mondo, ma, in un certo senso, essa ripete la cosmogonia. Infatti è noto che, in numerose mitologie, i mondi sono sorti dallo smembramento di un mostro primordiale, spesso in forma di serpente. Come tutte le abitazioni si trovano, magicamente, al «Centro del Mondo», così la loro costruzione si inserisce nello *stesso* momento aurorale della creazione dei mondi (§§ 152 sgg.). Il tempo mitico, proprio come lo spazio sacro, si *ripete* all'infinito, in occasione di ogni nuova opera umana.

145. *Il simbolismo del «Centro»*

In moltissimi miti e leggende compaiono un Albero Cosmico che simboleggia l'Universo (i sette rami corrispondono ai sette cieli), un albero o una colonna centrale che sostiene il mondo, un Albero della Vita o un albero miracoloso che conferisce l'immortalità a chi mangia i suoi frutti ecc. (cfr. §§ 97 sgg.). Ciascuno di questi miti e leggende si rifà alla teoria del «centro», nel senso che l'Albero incorpora la realtà assoluta, la sorgente della vita e della sacralità, e in tale qualità sta al Centro del Mondo. Che si tratti di un Albero Cosmico o di un Albero della Vita immortale, o della Conoscenza del bene e del male, la strada che a esso conduce è «via difficile», piena di ostacoli: l'Albero si trova in regioni inaccessibili ed è custodito da mostri (§ 108). Non è concesso al primo venuto di giungere fino all'albero né, una volta arrivato, di riuscire vittorioso nel duello impegnato col mostro che vi sta di guardia. È destino degli «eroi» superare tutti questi ostacoli e uccidere il mostro che difende l'accesso all'albero o all'erba dell'immortalità, alle Mele d'Oro, al Vello d'Oro ecc. Come abbiamo avuto spesso occasione di constatare nei capitoli precedenti, il simbolo

[65] Id., *Comentarii*, pp. 72 sgg.

che incorpora la realtà assoluta, la sacralità e l'immortalità è di difficile accesso. I simboli di questa specie sono situati in un «centro», cioè sono sempre ben difesi, e il loro raggiungimento equivale a un'iniziazione, a una conquista («eroica» o «mistica») dell'immortalità.

Senza pregiudicare il significato e la funzione originari del labirinto, essi includevano certamente l'idea di difesa di un «centro». Non era concesso a *chicchessia* penetrare in un labirinto o uscirne indenne; l'ingresso aveva un valore di iniziazione. Il labirinto poteva difendere una città, una tomba o un santuario, ma in tutti questi casi difendeva uno spazio magico-religioso, che si voleva rendere inviolabile dai non-eletti, i non-iniziati.[66] La funzione militare del labirinto era soltanto una variante della sua funzione essenziale di difesa contro il «male», gli spiriti ostili e la morte. In termini militari, un labirinto impediva, o per lo meno complicava, la penetrazione del nemico, pur lasciando libero accesso a chi conosceva la pianta delle opere difensive. In termini religiosi, sbarrava l'accesso della città agli spiriti esterni, ai demoni del deserto, alla morte. Il «centro» comprendeva allora tutto il complesso della città, e la configurazione della città riproduceva, come abbiamo visto, l'universo stesso.

Ma spesso il labirinto era destinato a difendere un «centro» nel primo e rigoroso senso della parola, rappresentava cioè l'accesso iniziatico alla sacralità, all'immortalità, alla *realtà assoluta*. I rituali labirintici su cui si basa il cerimoniale dell'iniziazione (ad esempio, a Malekula) hanno appunto lo scopo di insegnare al neofita, già nel corso della sua vita terrena, il modo di penetrare senza smarrirsi nelle regioni della morte. Il labirinto, come le altre prove iniziatiche, è una prova difficile, che non tutti sono in grado di superare. In un certo senso l'esperienza iniziatica di Teseo nel labirinto di Creta equivaleva alla spedizione in cerca delle Mele d'Oro nel giardino delle Esperidi o del Vello d'Oro in Colchide. Ognuna di queste prove metteva capo, morfologicamente parlando, alla penetrazione vittoriosa in uno spazio difficilmente accessibile e ben difeso, ove stava un simbolo più o meno trasparente della *potenza*, della *sacralità* e dell'*immortalità*.

[66] Cfr. Knight, *Cumaean Gates*, *passim*.

Ma non si creda che questo «itinerario difficile» si attui soltanto nelle prove iniziatiche o eroiche già ricordate: lo ritroviamo in molte altre circostanze, per esempio nelle complicate circonvoluzioni di certi templi, come quello di Barabuḍur, i pellegrinaggi ai Luoghi Santi (Mecca, Hardwar, Gerusalemme ecc.), le tribolazioni dell'asceta sempre alla ricerca della strada che lo conduca a se stesso, al «centro» del proprio essere ecc. La strada è ardua, piena di pericoli, perché in realtà si tratta di un rito di passaggio dal profano al sacro, dall'effimero e illusorio alla realtà e all'eternità, dalla morte alla vita e dall'uomo alla divinità. L'accesso al «centro» equivale a una consacrazione, a un'iniziazione; all'esistenza precedente, profana e illusoria, succede una nuova vita, reale, duratura ed efficace.

Osservata più da vicino, la dialettica degli spazi sacri, e in primissimo luogo del «centro», sembra contraddittoria. Tutto un complesso di miti, di simboli e di rituali concorda nel sottolineare la difficoltà di penetrare senza danno in un «centro»; ma d'altra parte, e parallelamente, una serie di miti, simboli e rituali stabilisce che quel centro è accessibile. Il pellegrinaggio ai Luoghi Santi è difficile, ma qualsiasi visita a una chiesa è un pellegrinaggio. L'Albero Cosmico si direbbe inaccessibile, ma è perfettamente lecito inserire nella prima yurta che capita un albero equivalente all'Albero Cosmico. L'itinerario che porta al «centro» è pieno di ostacoli ecc., eppure ogni città, ogni tempio, ogni abitazione *sta* al centro dell'Universo. Penetrare in un labirinto e tornarne è il rito iniziatico per eccellenza; nondimeno qualsiasi esistenza, perfino la meno agitata, può assimilarsi al cammino entro un labirinto. Le sofferenze e le «prove» attraversate da Ulisse sono favolose, eppure qualsiasi *ritorno al focolare* «vale» il ritorno di Ulisse a Itaca.

146. *La «nostalgia del Paradiso»*

In una parola, tutti i simbolismi e tutte le assimilazioni passati ora in rassegna dimostrano che l'uomo, per diversi che siano, qualitativamente, lo spazio sacro e lo spazio profano, *può vivere soltanto in uno spazio sacro di questo genere*. E quando lo spazio sacro non gli si rivela attraverso una ierofania, lo costruisce applicando-

gli i canoni cosmologici e geomantici. Quindi, benché il «centro» sia concepito come situato «in qualche luogo» ove solo alcuni iniziati possono sperare di penetrare, tuttavia ogni casa pretende di essere costruita *nel centro stesso del mondo*. Potremmo dire che un gruppo di tradizioni attesta il desiderio dell'uomo di trovarsi *senza sforzo* nel «Centro del Mondo», mentre un altro gruppo insiste sulla *difficoltà*, e di conseguenza sul *merito*, di penetrarvi. Per ora non ci interessa chiarire la storia di ciascuna di queste tradizioni. Il fatto che la prima – quella che facilita la costruzione del «centro» nella casa stessa dell'uomo – si ritrova quasi dappertutto, ci invita a considerarla se non addirittura la più primitiva, almeno significativa, caratteristica dell'umanità nel suo complesso. Questa tradizione pone in rilievo e tradisce una determinata condizione dell'uomo nel Cosmo, che potremmo chiamare *nostalgia del Paradiso*, cioè desiderio di trovarsi, *sempre e senza sforzo*, nel cuore del mondo, della realtà e della sacralità, in breve di superare in modo naturale la condizione umana e di ricuperare la condizione divina; o come direbbe un cristiano: la condizione anteriore al peccato originale.

Inoltre, l'assimilazione del pilastro della casa all'Asse del Mondo presso le popolazioni che appartengono alle culture primitive, nonché la credenza, da noi già studiata altrove,[67] circa il congiungimento relativamente facile fra Cielo e Terra, ci permettono di affermare che il desiderio dell'uomo di porsi in modo naturale e permanente entro uno spazio sacro, nel «Centro del Mondo», poteva essere più facilmente soddisfatto nell'ambito delle società arcaiche, che non nelle civiltà successive. Infatti un tale risultato diventa sempre più difficilmente conseguibile. I miti di «eroi», unici capaci di penetrare in un «centro», si fanno più frequenti a misura che le civiltà da cui nascono sono più evolute. Le nozioni di merito, di coraggio, di vigorosa personalità, di prove iniziatiche ecc., hanno una parte sempre più importante, e sono alimentate e servite dal credito sempre più invadente attribuito alla magia e all'idea di personalità.

Ma, in un caso come nell'altro, la *nostalgia del Paradiso* si rivela a noi con pari intensità. Anche dove domina la tradizione di un

[67] Cfr. Eliade, *Le Chamanisme*, pp. 423 sgg.

«centro» ben difeso, si incontrano in gran numero gli «equivalenti» di tale centro, posti su livelli sempre più accessibili. Si potrebbe perfino parlare di «facili doppioni» del «centro», come abbiamo visto (§ 111) che l'Albero della Vita e l'erba dell'immortalità hanno trovato «facili doppioni» nella magia, nella farmacologia e nella medicina popolare, nel senso che *qualsiasi* pianta magica o medicinale finisce per poterli sostituire. In breve, da qualsiasi punto di vista la consideriamo, la dialettica degli spazi sacri tradisce sempre la «nostalgia del Paradiso».

Questi fatti sono pieni di interesse; fanno prevedere, anzi addirittura offrono, un prezioso contributo alla fondazione di un'autentica antropologia filosofica. Hanno anzitutto il merito di rivelare, in una umanità che ancora si trova, secondo una frase fatta, «al livello etnografico», una posizione spirituale che si distingue dai sistemi elaborati e logicamente coerenti della teologia e della metafisica soltanto per la povertà dei suoi mezzi di espressione (ridotti a simboli, a riti, a «superstizioni»). Ma appunto questa indigenza e volgarità dei mezzi di espressione dà un peso particolare all'atteggiamento spirituale così manifestato. L'autenticità di questi mezzi di espressione, la funzione importante che svolgono nella vita dei popoli primitivi e semicivilizzati, dimostrano in ogni caso che i problemi della metafisica e della teologia non sono affatto invenzione recente dello spirito umano e non rappresentano davvero una fase aberrante o transitoria nella storia spirituale dell'umanità.

Ma la dialettica paradossale dello spazio sacro – spazio accessibile e inaccessibile, unico e trascendente da una parte, ripetibile a volontà dall'altra – deve essere studiata anche da un altro punto di vista. Infatti questa dialettica rientra senza esitazioni nell'ambivalenza del sacro (§§ 6 sgg.). Abbiamo visto che il sacro attrae e respinge, è utile ed è pericoloso, dà sia la morte che l'immortalità. Questa ambivalenza svolge anch'essa una parte nel creare la morfologia densa e contraddittoria degli spazi sacri. Le qualità negative degli spazi sacri (inaccessibili, pericolosi, custoditi da mostri ecc.) vanno indubbiamente spiegati con la morfologia «terribile» del sacro (*tabu*, pericolo ecc.), e viceversa.

Concludendo, va detta una parola sui «doppioni facili dello spazio sacro» e in particolare su quelli del «Centro». La loro costru-

zione in serie e su piani sempre più «bassi» e «accessibili» (grazie a molteplici assimilazioni, *tutto* può diventare un «centro», un labirinto, un simbolo di immortalità ecc.) attesta una riproduzione, potremmo dire meccanica, di un solo e unico archetipo in varianti sempre più «localizzate» e «grossolane». Non è qui il caso di occuparci ancora della struttura e della funzione di tali archetipi, che abbiamo già incontrato parecchie volte in altri capitoli: qualsiasi albero può diventare l'Albero Cosmico, qualsiasi acqua è identificabile con le Acque primordiali ecc. Abbiamo dedicato al problema uno studio specifico (*Le mythe de l'Éternel Retour*) e avremo occasione di riparlarne. È sufficiente porre in evidenza che la «dinamica» e la «fisiologia» degli spazi sacri permettono di constatare l'esistenza di uno spazio sacro archetipale, e che le ierofanie e la consacrazione di qualsiasi spazio mirano a «realizzare» questo archetipo. La molteplicità dei «centri» si spiega, come abbiamo detto, con la struttura dello spazio sacro, che ammette la coesistenza di una «infinità» di «luoghi» in uno stesso centro. La «dinamica», la «realizzazione» di questa molteplicità, è resa possibile mediante la ripetizione di un archetipo. Abbiamo già constatato che l'archetipo è ripetibile al livello desiderato e nelle forme grossolane desiderate (cfr. l'Albero sacro, le Acque sacre ecc.); del resto, che l'archetipo sia suscettibile di imitazioni (ripetizioni) grossolane non è un fatto che ci sembra significativo; realmente significativo è che l'uomo *tenda*, anche ai livelli più bassi della sua esperienza «immediata», ad *avvicinarsi* all'archetipo e *a realizzarlo*. Se esiste un tratto rivelatore del posto che occupa l'uomo nel Cosmo, questo non è dato, ad esempio, dalla possibilità che l'Albero della Vita sia ridotto a una superstizione magico-medica qualsiasi, o che il simbolo del centro si degradi a «doppione facile», come il focolare; il posto dell'uomo nel Cosmo è rivelato piuttosto dal *bisogno che l'uomo prova continuamente di realizzare gli archetipi* fino ai livelli più vili e più «impuri» della sua esistenza immediata, dalla nostalgia che l'uomo avverte delle forme trascendenti (in questo caso, dello spazio sacro).

11.

Il tempo sacro e il mito dell'eterno ricominciare

147. *Eterogeneità del tempo*

Il problema trattato in questo capitolo è fra i più ardui della fenomenologia religiosa; difficoltà che non dipende soltanto da una differenza di struttura fra il tempo magico-religioso e il tempo profano, ma anche dal fatto che, presso i popoli primitivi, l'*esperienza stessa del tempo*, come tale, non sempre equivale all'esperienza del tempo di un occidentale moderno. Sicché da una parte il *tempo sacro* si contrappone alla *durata profana*, dall'altra questa *durata* presenta essa stessa tipi diversi di struttura, a seconda che si tratti di società arcaiche o di società moderne. Non è agevole per ora decidere se tale differenza derivi dal fatto che presso i primitivi l'esperienza del tempo profano non si è staccata ancora dalle categorie del tempo mitico-religioso. Ma è un dato di fatto che tale esperienza del tempo lascia al primitivo un'«apertura» permanente, per così dire, sul tempo religioso. Semplificando l'esposizione e anticipando qualcuno dei risultati del nostro studio, potremmo dire che la struttura stessa dell'esperienza temporale del primitivo lo aiuta a trasformare la durata in tempo sacro. Ma poiché il problema interessa anzitutto l'antropologia filosofica e la sociologia, ce ne occuperemo soltanto nella misura in cui ce lo imporrà la discussione del tempo ierofanico.

Il problema che dobbiamo ora affrontare è il seguente: in cosa un tempo sacro si distingue dalla durata «profana» che lo precede e lo segue? Il termine «tempo ierofanico», come si vedrà fra poco, corrisponde a realtà svariatissime. Può indicare il tempo in cui è

situata la celebrazione di un rituale, e che per questo è un *tempo sacro*, cioè un tempo essenzialmente diverso dalla durata profana che lo precede. Può anche designare il tempo mitico, ora recuperato mediante un rituale, ora realizzato con la pura e semplice *ripetizione* di azioni che mettono capo a un archetipo mitico. Infine «tempo ierofanico» può designare i ritmi cosmici (ad esempio le ierofanie lunari), in quanto questi ritmi sono considerati rivelazioni – intendiamo manifestazioni, *azioni* – di una sacralità fondamentale, soggiacente al Cosmo. In questo modo, un momento o una porzione di tempo può diventare ierofanica *in qualsiasi momento*: basta che vi si produca una cratofania, una ierofania o una teofania, perché esso sia trasfigurato, consacrato, commemorato per effetto della sua ripetizione, e quindi ripetibile all'infinito. Qualsiasi tempo è «aperto» sopra un tempo sacro; in altri termini può rivelare quel che chiameremmo, con formula comoda, l'*assoluto*, vale a dire il soprannaturale, il sovrumano, il sovrastorico.

Per la mentalità primitiva, il tempo non è omogeneo. Senza parlare di sue eventuali ierofanizzazioni, il tempo come tale si presenta sotto parecchie forme, di intensità varia e di destinazione molteplice. Lévy-Bruhl, dopo Hardeland, ha individuato presso i Dayak cinque tempi distinti, la cui destinazione diversifica la durata di un medesimo giorno, in questo caso la domenica: 1) sorgere del sole, favorevole per dar inizio a un'operazione. I bambini nati a quell'ora sono felici; però in quel momento non si deve partire per la caccia, la pesca, il viaggio; 2) verso le nove: momento sfortunato; tutto quel che si comincia allora va male; tuttavia, se ci si mette in cammino, non sono da temere i briganti; 3) mezzogiorno: «tempo» molto fausto; 4) le tre pomeridiane: momento della battaglia, fausto per i nemici, i briganti, i cacciatori, i pescatori; infausto per i viaggiatori; 5) verso il tramonto: piccolo «tempo fausto».[1]

Gli esempi si presentano in gran numero. Ogni religione conosce giorni fausti e nefasti, momenti ottimi nel corso di una stessa giornata fausta, periodi di tempo «concentrato» e di tempo «diluito», di tempo «forte» e di tempo «debole» ecc... Un tratto merita fin d'ora la nostra attenzione: che il tempo appare non omogeneo

[1] Lévy-Bruhl, *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive*, pp. 18 sg.

anche prima di tutte le valorizzazioni che potrà ricevere entro un dato sistema rituale: certi periodi sono fausti, altri nefasti. In altre parole, si scopre che il tempo ha una dimensione supplementare, che possiamo chiamare ierofanica, grazie alla quale la durata in sé acquista non solo una cadenza particolare, ma anche «vocazioni» diverse, «destini» contraddittori. Evidentemente questa dimensione ierofanica del tempo può essere rivelata, «causata», dai ritmi cosmici, come per i cinque tempi dei Dayak, o da crisi del solstizio, fasi della luna ecc. Può parimenti esser «causata» dalla stessa vita religiosa delle società umane, per esempio dalle feste invernali concentrate nella stagione morta della vita agricola ecc.

Diversi autori hanno recentemente messo in luce l'origine sociale dei ritmi sacro-temporali (ad esempio Mauss, Granet); è incontestabile che i ritmi cosmici abbiano avuto anch'essi una parte preponderante nella «rivelazione» e nell'organizzazione di questi sistemi. Basterà ricordare l'importanza della valorizzazione religiosa del dramma lunare (§§ 47 sgg.). Le idee di ritmo e di ripetizione, su cui torneremo in questo capitolo, si possono considerare una «rivelazione» delle ierofanie lunari, indipendente da eventuali esemplificazioni del ritmo e della ripetizione nell'ambito della vita sociale come tale. È stato affermato[2] che l'«origine» sociale del computo del tempo sacro è confermata dalla discrepanza che si nota fra i calendari sacri e i ritmi cosmici. Ma in realtà questa discrepanza non infirma affatto la solidarietà dei sistemi di computo del tempo e dei ritmi cosmici; semplicemente dimostra, da una parte l'inconsistenza dei computi e delle cronometrie primitive, dall'altra il carattere non «naturalistico» della religiosità arcaica: le sue feste infatti non si rivolgono al fenomeno naturale in sé, bensì alla sua portata religiosa.

Le ierofanie vegetali (§ 123) ci hanno offerto l'occasione per rilevare quanto sia variabile la collocazione della festa della primavera nel calendario. Abbiamo poi mostrato che la festa della primavera è caratterizzata dal significato metafisico-religioso della *rinascita* della Natura, del *rinnovamento* della vita, e non dal fenomeno «naturale» della primavera in quanto tale. Se un calendario non è modellato sul tempo astronomico, non per questo il tempo

[2] Hubert e Mauss, *La Représentation du temps*, pp. 213 sg.

sacro deve sempre organizzarsi indipendentemente dai ritmi cosmici. Semplicemente avviene che i ritmi sono valorizzati nella misura in cui sono delle ierofanie, e che tale ierofanizzazione li libera dal tempo astronomico, che fu, per modo di dire, la loro matrice. Un «segno» della primavera può «rivelare» la *primavera* prima che la «primavera naturale» si faccia sentire (§ 123). Questo non impedisce al segno di rappresentare l'*inizio* di un'«era» nuova, che la «primavera naturale» confermerà poco dopo, non in quanto fenomeno della natura, ma in quanto *rinnovamento*, *ricominciamento* totale della vita cosmica. Ben inteso, l'idea di rinnovamento comporta un rinnovamento individuale e un rinnovamento sociale, contemporanei alla restaurazione del cosmo. Non ci accade per la prima volta di far notare che, per la spiritualità arcaica, tutti gli oggetti si ricongiungono e tutti i piani si corrispondono.

148. *Solidarietà e continuità dei tempi ierofanici*

L'eterogeneità del tempo, la sua ripartizione in «sacro» e «profano», non implicano soltanto «incisioni» praticate periodicamente nella durata profana per inserirvi il tempo sacro, implicano anche la solidarietà, potremmo dire la continuità, di questi inserimenti. La liturgia cristiana di una data domenica è solidale con la liturgia della domenica precedente e di quella successiva. Non soltanto il tempo sacro, che vede il mistero della transustanziazione del pane e del vino in Corpo e Sangue del Redentore, differisce qualitativamente dalla durata profana da cui si stacca, come incuneato fra presente e avvenire; non soltanto questo tempo sacro è solidale con quello delle liturgie precedenti e successive, ma può inoltre venir considerato continuazione di tutte le liturgie avvenute, dal momento in cui fu inaugurato il mistero della transustanziazione fino a quello presente. Al contrario, la durata profana fra due servizi divini, non essendo trasfigurata in tempo sacro, non può avere nessuna contiguità col tempo ierofanico del rito: la durata scorre parallelamente al tempo sacro, e questo si rivela a noi come un *continuum*, interrotto soltanto in apparenza dagli intervalli profani.

Quel che vale per il tempo del culto cristiano, vale parimenti per tutti i tempi noti alla religione, alla magia, al mito e alla leggenda. Un rituale non si contenta di ripetere il rituale precedente (essendo esso stesso ripetizione di un archetipo), è anche contiguo col precedente rituale, e lo continua, periodicamente o meno. La raccolta delle erbe magiche si fa in momenti critici, che segnano una rottura di livello fra il tempo profano e quello magico-religioso, per esempio la festa di San Giovanni a mezzanotte. Per qualche secondo – caso della felce – è credenza popolare che «i cieli si aprano»: le erbe magiche acquistano allora virtù eccezionali, e chi le coglie in quel momento può diventare invulnerabile, invisibile ecc.

Queste seconde ierofanie tornano ogni anno; in quanto formano una «durata» – di struttura sacra, ma tuttavia una durata – possiamo dire che *si continuano*, che per tutta la durata degli anni e dei secoli formano un solo e unico «tempo». Ciò non toglie che, in apparenza, queste seconde ierofanie si ripetano periodicamente; potremmo figurarcele come un'apertura «folgorante» sul Grande Tempo, apertura che permette al paradossale secondo del tempo magico-religioso di penetrare nella durata profana. Le idee di periodicità e di ripetizione occupano un posto considerevole nella mitologia e nel folklore. «Nelle leggende di castelli, città, monasteri e chiese abbandonati, la maledizione non è mai definitiva: si rinnova periodicamente. Ogni anno, ogni sette o nove anni, alla stessa data della catastrofe, la città risuscita, le campane suonano, la castellana esce dal suo ritiro, i tesori si aprono, i custodi si addormentano; ma all'ora stabilita l'incantesimo svanisce e tutto si spegne. Queste ricadute periodiche sono quasi sufficienti a mostrare che le stesse date riconducono gli stessi fatti».[3]

149. *Periodicità, eterno presente*

Nella religione, come nella magia, periodicità significa anzitutto utilizzazione indefinita di un tempo mitico, *reso presente*. Tutti i rituali hanno la capacità di svolgersi *adesso*, *all'istante*. Il tempo che vide l'evento commemorato o ripetuto dal rituale è *reso presente*, «ri-presentato», potremmo dire, per quanto sia immaginato

[3] *Ibid.*, p. 205.

remoto nel tempo. La Passione di Cristo, la sua morte e risurrezione non sono soltanto commemorati durante la Settimana Santa; avvengono realmente *allora* sotto gli occhi dei fedeli. E un vero cristiano deve sentirsi *contemporaneo* di tali eventi *sovrastorici*, poiché il tempo teofanico, ripetendosi, gli diviene presente.

Altrettanto si può dire della magia. Abbiamo visto (§ 111) la fattucchiera che parte in cerca di semplici dicendo: «Andiamo a cogliere le erbe per metterle sulle piaghe del Signore». In virtù del rito magico, la fattucchiera diventa contemporanea della Passione; le erbe che ha colto debbono la loro efficacia al fatto che *sono* poste (in ogni caso *possono essere* poste) sulle piaghe del Redentore, o spuntare ai piedi della Croce. La cornice temporale dell'incantesimo appartiene al presente: si racconta che la guaritrice incontra la Madonna o i santi; che la Vergine è informata della malattia di qualcuno e indica il rimedio ecc. Citeremo un solo esempio, tratto dal tesoro particolarmente abbondante del folclore rumeno: «Si riunirono nove fratelli, di nove padri diversi, tutti vestiti compagni, con nove zappe arrotate, con nove accette affilate; andarono fino a mezza strada del ponte di bronzo; là incontrarono Santa Maria; scendeva da una scala di cera e cominciò a interrogarli: "Dove andate, o nove fratelli di nove padri diversi, tutti vestiti compagni? – Andiamo al Monte di Galilea a tagliare l'Albero del Paradiso. – Lasciate stare l'Albero del Paradiso. Andate da Ion per le sue pustole; tagliatele, troncatele e buttatele in fondo al mare"».[4]

La scena è collocata in un tempo mitico, quando l'Albero del Paradiso non era stato ancora tagliato, eppure avviene *adesso*, nel preciso momento in cui Ion soffre di pustole. L'incantesimo non si contenta d'invocare l'intervento della Vergine, perché tutte le potenze, anche divine, si diluiscono e si perdono appena vengono esercitate entro la durata profana; l'incantesimo instaura un altro tempo, quello magico-religioso, tempo nel quale gli uomini *possono* andare a tagliare l'Albero del Paradiso, e la Madonna *scende* in persona da una scala celeste. E l'instaurazione non è allegorica, è reale: Ion e la sua infermità sono contemporanei dell'incontro

[4] Pavelescu, *Cercetari asupra magiei la Românii din Muntii Apuseni* (Bucureşti 1945), p. 156.

fra la Vergine e i nove fratelli. Tale contemporaneità con i grandi momenti mitici è condizione indispensabile dell'efficacia magico-religiosa, di qualsiasi natura. Considerato in questa luce, lo sforzo di Kierkegaard per tradurre la condizione di cristiano con la formula «essere contemporaneo di Gesù» si dimostra meno rivoluzionario di quanto a prima vista non sembri; Kierkegaard altro non ha fatto che formulare in termini nuovi un atteggiamento generale e normale dell'uomo arcaico.

Periodicità, ripetizione, eterno presente: questi tre caratteri del tempo magico-religioso concorrono a illuminare il significato della non-omogeneità di questo tempo cratofanico e ierofanico rispetto alla durata profana. Come tutte le altre attività essenziali della vita umana (pesca, caccia, raccolta dei frutti, agricoltura ecc.) che in seguito divennero attività «profane» (mai però completamente), i riti furono rivelati dagli dèi o dagli «antenati». Ogni volta che si ripete il rito, o un atto significativo (caccia ecc.), si imita il gesto archetipale del dio o dell'antenato, il gesto che avvenne all'*origine* dei tempi, vale a dire in un tempo mitico.

Ma questa ripetizione ha insieme l'effetto di instaurare il tempo mitico degli dèi e degli antenati. Così nella Nuova Guinea, quando un capo marinaro va per mare, personifica il mitico eroe Aori: «porta il costume che vestiva Aori secondo il mito; come lui, ha la faccia tinta di nero e nei capelli un *love* simile a quello che Aori tolse dalla testa di Iviri. Balla sulla piattaforma e apre le braccia come Aori distendeva le ali... Un pescatore mi disse che quando tirava ai pesci con l'arco, si spacciava per il mitico eroe Kivavia. Non implorava il suo aiuto o il suo favore, si identificava con lui».[5] In altri termini, il pescatore vive nel tempo mitico di Kivavia, come il marinaio che s'identifica con Aori vive nel tempo metastorico dell'eroe. O che *diventi* l'eroe stesso, o che si faccia soltanto suo *contemporaneo*, il Melanesiano vive in un *presente mitico* che non è possibile confondere con nessuna durata profana. Ripetendo un gesto archetipale, si inserisce in un tempo sacro a-storico, inserimento che può avvenire soltanto se il tempo profano è abolito. La notevole importanza di questa abolizione per l'uomo arcaico risulterà più oltre.

[5] Williams, cit. da Lévy-Bruhl, *La Mythologie primitive*, pp. 163 sg.

150. *Restaurazione del tempo mitico*

Per mezzo di qualsiasi rituale, e di conseguenza per mezzo di qualsiasi gesto significativo (pesca, caccia ecc.), il primitivo si inserisce nel «tempo mitico». Infatti «l'epoca mitica, *dzugur*, non deve essere pensata soltanto come un tempo passato, ma anche come un presente e un futuro: come uno stato, oltre che come un periodo».[6] Questo periodo è «creatore»,[7] nel senso che allora, *in illo tempore*, avvenne la creazione e l'organizzazione del Cosmo, nonché la rivelazione, a opera degli dèi, o degli antenati, o degli eroi civilizzatori, di tutte le attività archetipali. *In illo tempore*, nell'epoca mitica, tutto era possibile. Le «specie» allora non erano ancora fissate, e le forme erano «fluide». (Il ricordo di questa fluidità ha sopravvivenze perfino nelle tradizioni mitologiche elaborate; nella mitologia greca, ad esempio, l'epoca di Urano, quella di Kronos ecc.: cfr. § 23. D'altra parte, la stessa fluidità delle «forme» costituisce, all'estremità opposta del tempo, una delle sindromi dell'*eschaton*, del momento in cui la «storia» avrà fine e il mondo intero comincerà a vivere in un tempo sacro, nell'eternità. «Allora il lupo abiterà con l'agnello e il leopardo giacerà con il capretto ecc.», *Isaia*, II, 6 sgg. Allora *nec magnos metuent armenta leones*, «le mandrie non temeranno più i grandi leoni», Virgilio, *Egloga* IV, 22).

Non si insisterà mai abbastanza sulla tendenza – osservabile in qualsiasi società, quale che sia il suo grado di evoluzione – a *restaurare* «quel tempo», il tempo mitico, il Grande Tempo. Poiché tale restaurazione è il risultato di ogni rito e di ogni gesto significativo, senza distinzione. Secondo Van der Leeuw, «un rito è la ripetizione di un frammento del tempo primordiale». E «il tempo primordiale è esemplarmente prima di ogni tempo. Ciò che è accaduto una volta si ripete sempre. Basta conoscere il mito per comprendere la vita».[8] A proposito dell'articolazione e del significato del mito, misureremo l'esatta proporzione di verità contenuta nella formula di Van der Leeuw «basta conoscere il mito per comprendere la vita». Prendiamo atto, per ora, di queste due caratteristiche del tempo mitico (o, secondo i contesti, sacro, magico-religioso, ierofanico): 1) la sua ripetibilità (nel senso che ogni azione significativa lo riproduce); 2) il fatto che, quantunque considerato metastorico, posto oltre ogni contingenza, in un certo senso nell'eternità, questo tempo sacro ha *nella storia* un «principio», cioè il momento in cui la divinità creò il mondo o lo organizzò, il momento in cui l'eroe civilizzatore, l'antenato, hanno rivelato una qualsiasi attività ecc.

[6] Elkin cit. *ibid.*, p. 7.
[7] *Ibid.*, p. 8.
[8] Van der Leeuw, *De primitieve mensch en de religie*, p. 88.

Dal punto di vista della spiritualità arcaica, ogni inizio è un *illud tempus*, e quindi un'apertura sul Grande Tempo, sull'eternità. Marcel Mauss ha veduto bene che «le cose religiose, che avvengono nel tempo, sono legittimamente e logicamente considerate accadenti nell'eternità».[9] Infatti ognuna di queste «cose religiose» ripete all'infinito l'archetipo, cioè ripete quel che avvenne in «principio», nel momento in cui un rito, un gesto religioso, essendo rivelati, si manifestarono contemporaneamente nella storia.

Come dimostreremo più lungamente in seguito, la storia, nella prospettiva della mentalità primitiva, coincide col mito: ogni *avvenimento* (ogni congiuntura che abbia un senso), per il fatto stesso di *prodursi nel tempo*, rappresenta una rottura della durata profana e un'invasione del Grande Tempo. Ogni avvenimento, appunto in quanto è avvenuto, è comparso nel tempo, è una ierofania, una «rivelazione». Il paradosso di questo «avvenimento = ierofania» e di questo «tempo storico = tempo mitico» è tale solo in apparenza; per dissipare il paradosso basta mettersi nelle speciali condizioni della mentalità che li concepì. Perché il primitivo, in fondo, trova significato e interesse nelle azioni umane (ad es. lavori agricoli, costumanze sociali, vita sessuale, cultura ecc.) soltanto nella misura in cui dette azioni ripetono i gesti rivelati dalle divinità, dagli eroi civilizzatori o dagli antenati. Tutto quel che non rientra nell'ambito di queste azioni significative, che è privo di un modello trans-umano, non ha nome né importanza. Ma tutte queste azioni archetipali furono rivelate allora, *in illo tempore*, in un tempo che non potrebbe essere localizzato cronologicamente, nel tempo mitico. Però queste azioni rivelandosi hanno anche creato un «prin-

[9] Hubert e Mauss, *op. cit.*, p. 227.

cipio», un «avvenimento», che viene a inserirsi nella prospettiva grigia e uniforme della durata profana (durata in cui appaiono e scompaiono gli atti insignificanti) e costruisce così la «storia», la serie degli «avvenimenti che hanno un senso», ben distinta dalla dispersione dei gesti automatici e senza significato. Sicché, per paradossale che sembri, quel che potremmo chiamare la «storia» delle società primitive si riduce esclusivamente agli avvenimenti mitici accaduti *in illo tempore* e che non hanno mai cessato di ripetersi fino ai nostri giorni. Tutto quel che agli occhi di un moderno è realmente «storico», cioè unico e irreversibile, il primitivo lo considera senza importanza, perché non ha un precedente mitico-storico.

151. *Ripetizione non periodica*

Queste osservazioni contribuiscono, nella stessa misura, alla comprensione del mito (§§ 156 sgg.) e alla spiegazione del tempo mitico, ierofanico, magico-religioso, oggetto principale del presente capitolo. Siamo ormai in grado di capire perché il tempo sacro, religioso, non sempre si riproduce periodicamente. Se una certa festa (ubicata, ben inteso, in un tempo ierofanico) si ripete periodicamente, vi sono altre azioni apparentemente profane – soltanto apparentemente – che, pur presentandosi anch'esse come «inaugurate» in un *illud tempus*, possono avvenire *in qualsiasi momento*. Andare a caccia, a pesca ecc. si può in qualsiasi momento, imitando così un eroe mitico, incarnandolo, restaurando in questo modo il tempo mitico, uscendo dalla durata profana, ripetendo il mito-storia. Per tornare a quanto dicevamo or ora, ogni tempo è suscettibile di diventare tempo sacro; in qualsiasi momento la durata può trasformarsi in eternità. Naturalmente, come vedremo, la periodicità del tempo sacro occupa un posto notevole nelle concezioni religiose dell'umanità intera. Ma che il medesimo meccanismo d'imitazione di un archetipo e di ripetizione di un gesto archetipale possa abolire la durata profana e trasfigurarla in tempo sacro, astraendo dai riti periodici, questo è un fatto pieno di significato. Dimostra, da una parte, che la tendenza a ierofanizzare il tempo è cosa essenziale, anche indipendentemente dai sistemi organizzati nell'ambito della vita sociale, indipendentemente dai meccanismi destinati ad abolire il tempo profano (ad esempio l'«anno antico») e a instaurare il tempo sacro (l'anno nuovo), su cui torneremo fra poco; ci ricorda, dall'altra, i «doppioni facili» che abbiamo segnalato per l'instaurazione dello spazio sacro (§ 146). Come un «Centro del Mondo», che si trova per definizione in un luogo inaccessibile, si può nondimeno costruire ovunque, senza incontrare le difficoltà di cui parlano i miti e le leggende eroiche, così il tempo sacro, instaurato in generale nelle feste collettive, per mezzo del calendario, può esser raggiunto in *qualsiasi momento* e da *qualsiasi persona*, mediante la semplice ripetizione di un gesto archetipale, mitico. Prendiamo atto fin d'ora di questa tendenza a esorbitare dalle cornici collettive dell'instaurazione del tempo sacro: la sua importanza risulterà fra breve.

152. *Rigenerazione del tempo*

Le feste avvengono in un tempo sacro, cioè nell'eternità, come fa notare Mauss. Ma vi sono feste periodiche – sicuramente le più importanti – che lasciano intravedere qualche cosa di più: il desiderio di abolire il tempo profano già trascorso e di instaurare un «tempo nuovo». In altri termini, le feste periodiche che chiudono un ciclo temporaneo e ne aprono uno nuovo intraprendono una *rigenerazione totale del tempo*. Avendo studiato altrove[10] le scene rituali che segnano la fine dell'anno vecchio e l'inizio di quello nuovo, possiamo limitarci qui a un quadro sommario dell'importante problema.

La morfologia delle scene rituali periodiche è straordinariamente ricca. Le ricerche di Frazer, di Wensinck, di Dumézil e di altri autori ci permettono di riassumerne la sostanza nel seguente schema. La fine dell'anno e l'inizio dell'anno nuovo danno occasione a un complesso di riti: 1) purgazioni, purificazioni, confessione dei peccati, allontanamento dei demoni, espulsione del male dal villaggio ecc.; 2) spegnimento e riaccensione dei fuochi; 3) processioni mascherate (le maschere rappresentano le anime dei morti),

[10] Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour*.

ricevimento cerimoniale dei morti a cui si offrono banchetti ecc. e che si riaccompagnano, finita la festa, al confine del luogo, fino al mare, fino al ruscello ecc.; 4) combattimenti fra gruppi avversari; 5) intermezzi carnascialeschi, saturnali, rovesciamento dell'ordine normale, «orgia».

Certo le scene della fine dell'anno e dell'inizio dell'anno nuovo non comprendono in nessun luogo tutti questi riti, di cui non abbiamo dato, del resto, una lista completa (abbiamo taciuto le iniziazioni e, in certe regioni, i matrimoni per rapimento). Eppure tutti questi riti fanno parte di un solo quadro cerimoniale. Ciascuno di essi persegue – secondo la sua prospettiva e sul proprio piano – l'abolizione del tempo trascorso nel ciclo che si chiude. Così la purgazione, la purificazione, il bruciamento delle effigie dell'«anno vecchio», l'espulsione dei demoni e delle streghe e in generale di tutto quel che rappresenta l'anno trascorso, hanno lo scopo di distruggere la totalità del tempo passato, di *sopprimerlo*. Lo spegnimento dei fuochi equivale all'instaurazione delle «tenebre», della «notte cosmica», nella quale tutte le «forme» perdono i loro contorni e si confondono. Sul piano cosmologico, le «tenebre» sono identiche al Caos, come la riaccensione del fuoco simboleggia la creazione, la restaurazione delle forme e dei limiti. Le maschere che incarnano gli antenati, le anime dei morti che visitano cerimonialmente i vivi (Giappone, mondo germanico ecc.), sono anche il segno che le frontiere sono state annientate e sostituite in seguito alla confusione di tutte le modalità. In questo intervallo paradossale fra due «tempi» (= fra due Cosmi), diventa possibile la comunicazione fra vivi e morti, cioè fra «forme» realizzate e il preformale, il larvale. In un certo senso si può dire che nelle «tenebre» e nel «caos» instaurati dalla liquidazione dell'anno vecchio, tutte le modalità coincidono e la fusione universale («notte» = «diluvio» = dissoluzione) rende possibile senza sforzo, automaticamente, una *coincidentia oppositorum* su tutti i piani.

Questa volontà di abolire il tempo traspare ancor più visibilmente nell'«orgia» che avviene, secondo una scala di violenza assai svariata, in occasione delle cerimonie dell'anno nuovo. L'orgia è anch'essa una regressione nell'«oscuro», una restaurazione del caos primordiale; in quanto tale, precede ogni creazione, ogni manifestazione di forme organizzate. La fusione di tutte le «forme» nell'unica e vasta unità indifferenziata ripete esattamente la modalità indistinta del reale. Abbiamo segnalato altrove (§ 138) la funzione e il significato, insieme sessuali e agricoli, dell'orgia; a livello cosmologico l'«orgia» corrisponde al Caos o alla pienezza finale; nella prospettiva temporale, corrisponde al Grande Tempo, all'«istante eterno», alla non-durata. La presenza dell'orgia nei cerimoniali che segnano divisioni periodiche del tempo, tradisce una *volontà di abolizione integrale del passato mediante l'abolizione della Creazione*. La «confusione delle forme» è illustrata dallo sconvolgimento delle condizioni sociali (nei Saturnali lo schiavo è promosso padrone, il padrone serve gli schiavi; in Mesopotamia si deponeva e si umiliava il re ecc.), dalla sospensione di tutte le norme ecc. Lo scatenarsi della licenza, la violazione di tutti i divieti, la coincidenza di tutti i contrari ad altro non mirano che alla dissoluzione del mondo – la comunità è l'immagine del mondo – e alla restaurazione dell'*illud tempus* primordiale, che è evidentemente il momento mitico del *principio* (caos) e della *fine* (diluvio o *ekpyrōsis*, apocalisse).

153. *Ripetizione annua della cosmogonia*

Il significato cosmologico dell'orgia carnascialesca di fine d'anno è confermato dal fatto che al Caos segue sempre una nuova creazione del Cosmo. In una forma più o meno chiara, questi cerimoniali periodici procedono tutti a una ripetizione simbolica della Creazione; ci limiteremo a qualche esempio. Presso i Babilonesi, durante le cerimonie dell'anno nuovo – *akītu*, che duravano dodici giorni –, si recitava più volte, nel tempio di Marduk, il cosiddetto poema della creazione, *Enuma Eliš*; era un mezzo per riattualizzare, mediante la magia orale e i riti che la accompagnavano, la lotta fra Marduk e il mostro marino Tiamat, avvenuta *in illo tempore*, e che, con la vittoria finale del dio, aveva posto fine al Caos. Gli Ittiti avevano un'usanza analoga: nella cornice delle feste per l'anno nuovo, recitavano e riattualizzavano il duello esemplare di Tešup, dio atmosferico, con il serpente Iluyankaš.[11] La singolar

[11] Cfr. Götze, *Kleinasien* (Leipzig 1933), p. 130.

tenzone fra Marduk e Tiamat era rappresentata dall'urto di due gruppi d'uomini,[12] e questo rituale si ritrova presso gli Ittiti (in occasione dell'anno nuovo),[13] nonché presso gli Egiziani.[14] Si riproduceva il passaggio dal Caos al Cosmo; gridavano: «Che egli possa continuare a vincere Tiamat e ad abbreviare i suoi giorni!» In questo modo la lotta, la vittoria di Marduk e la creazione del mondo diventavano cose presenti.

Nella ricorrenza dell'*akītu*, si celebrava anche il *zakmuk*, la «festa delle sorti», così chiamata perché si estraevano le sorti per ciascun mese dell'anno; in altri termini, si *creavano* i dodici mesi venturi, secondo una concezione comune a molte altre tradizioni. Tutta una serie di rituali si rifaceva ai precedenti: discesa di Marduk agli Inferi, umiliazione del re, espulsione dei mali per mezzo del capro espiatorio, infine ierogamia del dio con Sarpanītūm; ierogamia riprodotta dal re con uno ierodulo nella camera della dea,[15] e che sicuramente dava il segnale per un momento di licenza collettiva. Assistiamo così a una regressione nel Caos (supremazia di Tiamat, «confusione delle forme»), seguita da una nuova Creazione (vittoria di Marduk, fissazione dei destini, ierogamia = «nuova nascita»). Così, mentre il mondo antico si scioglieva nel Caos primordiale, si otteneva, implicitamente, l'abolizione del tempo antico; un moderno direbbe abolizione della «storia» del ciclo che si chiudeva.

Per la mentalità primitiva il tempo antico è la durata profana, nella quale si sono inscritti tutti gli avvenimenti senza portata, cioè senza modelli archetipali; la «storia» è la memoria di questi avvenimenti, che in fin dei conti si possono definire non-valori, o addirittura «peccati» (nella misura in cui sono deviazioni rispetto alle norme archetipali). Abbiamo visto che per i primitivi la vera storia è una mitostoria, e registra soltanto la ripetizione dei gesti archetipali rivelati dagli dèi, dagli antenati o dagli eroi civilizzatori, durante il tempo mitico, *in illo tempore*. Per il primitivo, tutte le ripetizioni degli archetipi avvengono al di fuori della durata profana: ne consegue, da una parte, che le azioni di questo genere non potrebbero essere «peccati», mancamenti alla norma, dall'altra, che esse non hanno nulla a che vedere con la durata, col «tempo antico», periodicamente abolito. L'espulsione dei demoni e degli spiriti, la confessione dei peccati, le purificazioni e in particolare il ritorno simbolico al Caos primordiale, tutto questo significa l'abolizione del tempo profano, del tempo antico entro il quale avvennero da una parte tutti gli avvenimenti privi di senso, dall'altra tutte le aperture.

[12] Labat, *Le Caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, p. 99.
[13] Götze, *op. cit.*
[14] Engnell, *Studies on Divine Kingship in the Ancient Near East* (Uppsala 1943), p. 11.
[15] Labat, *op. cit.*, p. 247.

Una volta l'anno, dunque, il tempo antico, il passato, le memorie degli avvenimenti non esemplari (in breve «la storia», nel significato odierno della parola) sono aboliti. La ripetizione simbolica della cosmogonia, che segue all'annientamento simbolico del mondo vecchio, rigenera *il tempo nella sua totalità*. Poiché non si tratta soltanto di una festa che viene a inserire nella durata profana «l'istante eterno» del tempo sacro; si mira anche, come abbiamo detto, ad annullare il tempo profano tutto intero, trascorso entro i limiti del ciclo che si chiude. Nell'aspirazione *a ricominciare una vita nuova entro una nuova Creazione* – aspirazione manifestamente presente in tutti i cerimoniali di fine e di principio d'anno – traspare anche il desiderio paradossale di giungere a inaugurare un'esistenza a-storica, cioè di poter vivere esclusivamente in un tempo sacro. Il che equivale a vagheggiare la rigenerazione del tempo tutto intero, la trasfigurazione della durata in «eternità».

Questo bisogno di rigenerazione totale del tempo (realizzabile mediante la ripetizione annua della cosmogonia) si è conservato perfino nelle tradizioni che non si possono definire «primitive». Abbiamo ricordato come si svolgeva la festa dell'Anno Nuovo babilonese. Gli elementi cosmogonici sono altrettanto trasparenti nel corrispondente cerimoniale ebraico. Al «termine dell'anno»,[16] «alla fine dell'anno»[17] avveniva la lotta di Jahvè con Rahab, la disfatta di questo mostro marino (che corrispondeva a Tiamat) e la vittoria sulle Acque, equivalente alla ripetizione della creazione del mondo, e insieme della salvazione dell'uomo (vittoria sulla morte, alimenti garantiti nell'anno venturo ecc.).[18]

Wensinck segnala ulteriori vestigia della ri-creazione annua del

[16] *Esodo*, 34, 22.
[17] *Ibid.*, 23, 16.
[18] Cfr. Johnson, *The Role of the King in the Jerusalem Cultus*, pp. 97 sgg.

Cosmo, conservate dalla tradizione giudaica e cristiana.[19] Il mondo sarebbe stato creato nel mese di Tišri o di Nisan, cioè nel periodo delle piogge, periodo cosmogonico ideale. Per i Cristiani, il mistero della benedizione delle acque all'Epifania offre anch'esso un significato cosmogonico. «Dio ha creato nuovamente i cieli perché i peccatori hanno adorato i corpi celesti; ha creato di nuovo il mondo che Adamo aveva fiaccato; ha edificato una nuova creazione con la sua stessa saliva».[20] «Allah è colui che opera la Creazione, quindi la ripete», dice il *Corano* (IV, 4). Questa ripetizione eterna dell'atto cosmogonico, che trasforma ogni Anno Nuovo nell'inaugurazione di un'Era, permette il ritorno alla vita dei morti e conserva la speranza dei credenti nella risurrezione della carne. La tradizione sopravvive tanto presso i popoli semitici,[21] come presso i Cristiani.[22] «L'Onnipotente risveglia i corpi contemporaneamente alle anime nel giorno dell'Epifania».[23]

Un testo pehlevi tradotto da Darmesteter[24] dice che: «Nel mese Fravardīn, il giorno Xurdhāth, il Signore Ohrmazd opererà la risurrezione e il "secondo corpo", e il mondo sarà salvato dall'impotenza contro i demoni, i drug ecc. Vi sarà abbondanza di ogni bene; nessuno desidererà più gli alimenti; il mondo sarà puro e l'uomo liberato dall'opposizione (dello spirito del male) e immortale per sempre». Qazwīnī dice che nel giorno del Nauröz Dio risuscitò i morti, «restituì loro le anime e diede ordini al Cielo, che fece cadere su di loro una pioggia, ed è per questo che la gente ha preso l'abitudine di versare acqua in quel giorno».[25] I legami assai stretti fra le idee di «creazione mediante l'acqua» (cosmogonia acquatica; diluvio che rigenera periodicamente la vita «storica»; pioggia), di nascita e di risurrezione, sono confermati da questo passo del *Talmud*: «Dio ha tre chiavi: quella della pioggia, quella della nascita, quella della risurrezione dei morti».[26]

Il Nauröz, l'Anno Nuovo persiano, è insieme la festa di Ahura

[19] Wensinck, *The Semitic New Year and the Origin of Eschatology*, p. 168.
[20] Efrem Siro, *Inni*, VIII, 16; Wensinck, *op. cit.*, p. 169.
[21] Lehmann e Pedersen, *Der Beweis für die Auferstehung im Koran*.
[22] Wensinck, *op. cit.*, p. 171.
[23] Efrem Siro, *Inni*, I, 1.
[24] Darmesteter, *Zend-Avesta* (Paris 1892-93), II, p. 640, nota 138.
[25] *Cosmografia* cit. da Christensen, *Le Premier homme et le Premier roi*, II, p. 147.
[26] *Ta'anit*, fol. 2 a; Wensinck, *op. cit.*, p. 173.

Mazdā (celebrata nel «giorno Ohrmazd» del primo mese) e il giorno in cui avvenne la creazione del mondo e dell'uomo.[27] Appunto nel giorno del Nauröz avviene il «rinnovamento della creazione».[28] Secondo la tradizione trasmessa da Dimašqi,[29] il re proclamava: «Ecco un nuovo giorno di un nuovo mese di un anno nuovo; bisogna rinnovare quel che il tempo ha consumato!» In quel giorno anche il destino degli uomini è stabilito per un anno intero.[30] La notte del Nauröz si vedono fuochi e luci innumerevoli,[31] e si compiono purificazioni con acqua e libagioni, al fine di assicurarsi piogge abbondanti nell'anno venturo.[32]

D'altra parte, in occasione del «Grande Nauröz», tutti seminavano in una giara sette specie di semi e «traevano conclusioni sul raccolto dell'annata dalla loro crescita».[33] Qui si tratta di un'usanza analoga alla «fissazione delle sorti» del Primo dell'Anno babilonese, giunta fino ai nostri giorni nei cerimoniali del Primo dell'Anno presso i Mandei e gli Yezidi. Appunto perché l'Anno Nuovo ripete l'atto cosmogonico, i «dodici giorni» fra Natale e l'Epifania sono ancora considerati prefigurazione dei dodici mesi dell'anno: i contadini di tutta Europa non hanno altro modo per determinare la temperatura e la quantità di pioggia che caratterizzeranno ciascuno dei mesi futuri, se non per mezzo dei «segni meteorologici» di quei dodici giorni.[34] Anche in occasione della Festa dei Padiglioni si determinava la quantità d'acqua che avrebbe ricevuto ciascun mese.[35] Per gli Indiani vedici i Dodici Giorni al centro dell'inverno erano l'immagine e il duplicato dell'anno intero,[36] e lo stesso periodo di tempo concentrato in quei dodici giorni ricompare nella tradizione cinese.[37]

[27] Cfr. i testi raccolti da Marquart, *The Nawröz*, spec. pp. 16 sgg.
[28] al-Bīrūni, *The Chronology of Ancient Nations*, trad. Sachau (London 1879), p. 199.
[29] Christensen, *op. cit.*, II, p. 149.
[30] al-Bīrūni, *op. cit.*, p. 201; Qazwīnī, trad. Christensen, *op. cit.*, II, p. 148.
[31] al-Bīrūni, *op. cit.*, p. 200.
[32] *Ibid.*, pp. 202 sg.
[33] *Ibid.*, p. 202.
[34] Cfr. Frazer, *The Scapegoat*, pp. 287 sgg. della trad. fr.; Dumézil, *La Légende des Centaures*, pp. 39 sgg.
[35] Wensinck, *op. cit.*, p. 163.
[36] *Rgveda*, IV, 33.
[37] Granet, *La Pensée chinoise*, p. 107.

154. *Ripetizione contingente della cosmogonia*

Tutti i fatti che abbiamo passato in rassegna hanno un tratto comune: presuppongono l'idea di rigenerazione periodica del tempo mediante la ripetizione simbolica della cosmogonia. Ma la ripetizione della cosmogonia non è rigorosamente legata alle cerimonie collettive dell'Anno Nuovo. In altri termini, il tempo «antico», profano, «storico» può essere abolito, e il tempo mitico, «nuovo», rigenerato può essere instaurato, mediante *la ripetizione della cosmogonia*, anche nel corso dell'anno e indipendentemente dai riti collettivi sopra indicati. Così, per gli antichi Islandesi, la presa di possesso di un terreno (*landnāma*) equivaleva alla trasformazione del Caos in Cosmo,[38] e nell'India vedica l'occupazione di un territorio era resa valida erigendo un altare del fuoco, in altri termini, mediante una ripetizione della cosmogonia. Infatti l'altare del fuoco riproduceva l'Universo e la sua costruzione corrispondeva alla Creazione del mondo; ogni volta che si costruiva un siffatto altare, veniva ripetuto l'atto archetipale della Creazione e si «costruiva» il tempo.[39]

I Figiani chiamano «creazione del mondo» la cerimonia dell'instaurazione di un nuovo capo.[40] La stessa idea si trova, senza essere necessariamente espressa così chiaramente, in civiltà più evolute, ove ogni intronizzazione ha il valore di una ri-creazione o di una rigenerazione del mondo. Il primo decreto promulgato dall'imperatore cinese ascendendo al trono stabiliva un nuovo calendario e, prima di stabilire un nuovo ordine del tempo, aboliva l'ordine antico.[41] Assurbanipal considerava se stesso rigeneratore del Cosmo; diceva infatti: «da quando gli dèi, nella loro bontà, mi hanno collocato sul trono dei miei padri, Adad ha mandato la sua pioggia... il grano è spuntato... il raccolto è stato abbondante... le greggi si sono moltiplicate ecc.».[42]

[38] Van der Leeuw, *op. cit.*, p. 110.

[39] Cfr. *Śatapatha Brāhmaṇa*, VI, 5, 1 sgg.; «l'altare del fuoco è l'anno»..., *ibid.*, X, 5, 4, 10; l'altare del fuoco ha «cinque strati [ogni strato è una stagione], le cinque stagioni fanno un anno e l'Agni (= l'altare) è l'Anno»; *ibid.*, VI, 8, 1, 15.

[40] Hocart, *Kingship* (Oxford 1927), pp. 189 sg.

[41] Granet, *op. cit.*, p. 97.

[42] Cit. da Jeremias in Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics*, I, p. 187 b.

La profezia della IV egloga, *magnus ab integro saeculorum nascitur ordo*, è applicabile, in un certo senso, a qualsiasi sovrano. Infatti con ogni sovrano nuovo, per insignificante che fosse, cominciava un'«era nuova». Il nuovo regno veniva considerato una rigenerazione della storia della nazione, addirittura della storia universale. Non sarebbe giusto ridurre queste formule pretenziose a vanterie di sovrani e adulazioni di cortigiani, quali divennero soltanto nella decadenza delle monarchie. La speranza di un'«era nuova», inaugurata dal nuovo sovrano, era non solo autentica e sincera, ma naturalissima, se ci poniamo dal punto di vista spirituale dell'umanità arcaica. Del resto, non è neppure necessario un nuovo regno per aprire un'era nuova; basta un matrimonio, la nascita di un figlio, la costruzione di una casa ecc. Senza interruzione e con qualsiasi mezzo, il Cosmo e l'uomo si rigenerano, il passato si consuma, le colpe e i peccati si eliminano ecc. Per quanto diversamente formulati, tutti questi mezzi di rigenerazione hanno la stessa finalità: annullare il tempo trascorso, abolire la storia con un ritorno continuo *in illo tempore*.[43]

Per tornare ai Figiani, essi ripetevano la creazione del mondo non soltanto per l'incoronazione del nuovo capo, ma anche ogni volta che i raccolti erano in pericolo.[44] Quando i ritmi cosmici si fanno aberranti ed è minacciata la vita nella sua totalità, i Figiani cercano salvezza nel ritorno *ad principium*, aspettano cioè il ristabilimento del Cosmo non da una *riparazione* ma da una *rigenerazione*. Concezioni analoghe spiegano la parte rappresentata dal «principio», dal «nuovo», dal «verginale» ecc... nella magia e nella medicina popolare (l'«acqua non cominciata», la «pentola nuova», il simbolismo del «bambino», della «vergine», dell'«immacolata» ecc.). Abbiamo visto (§ 149) che la magia rende presente l'avvenimento mitico che garantisce la validità del rimedio e la guarigione dell'ammalato. Il simbolismo del «nuovo», del «non-cominciato» garantisce anch'esso la contemporaneità di un gesto attuale con l'avvenimento tipico archetipale. Come nel caso del raccolto in pericolo, la guarigione si ottiene non mediante una riparazione, ma con un *ricominciamento* che implica il ritorno a quell'*in illo*

[43] Si veda Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour*, capp. II-III.

[44] Hocart, *op. cit.*, p. 190.

tempore. (Non è assolutamente necessario che la fattucchiera, praticando i riti, sia cosciente del loro fondamento teorico; basta che quei riti implichino queste teorie e ne derivino; cfr. § 3).

Idee analoghe, certamente sfigurate da esorcismi aberranti e da inevitabili degradazioni, si manifestano nelle tecniche minerarie e metallurgiche.[45] D'altra parte le cerimonie d'iniziazione (ad esempio la «morte» dell'uomo vecchio e la «nascita» dell'uomo nuovo) sono fondate sulla speranza che il tempo trascorso – «la storia» – possa essere abolito e che si possa instaurare un tempo nuovo. Se il simbolismo acquatico (§§ 63 sgg.) e lunare ha svolto un ruolo tanto importante nella vita spirituale dell'uomo arcaico, è appunto perché rendeva evidenti e trasparenti l'abolizione e il ristabilimento ininterrotti delle «forme», la scomparsa e la riapparizione cicliche, l'eterno ritorno (in realtà l'eterno ritorno alle *origini*). Su tutti i piani – dalla cosmologia alla soteriologia – l'idea di rigenerazione è legata alla concezione di un tempo nuovo, cioè alla fede in un *cominciare assoluto*, al quale l'uomo può talvolta avere accesso.

155. *La rigenerazione totale*

Questa ossessione di rigenerazione si esprime anche nei miti e nelle dottrine del tempo ciclico che abbiamo studiato in *Le mythe de l'Éternel Retour*. Le credenze in un tempo ciclico, nell'eterno ritorno, nella distruzione periodica dell'Universo e dell'umanità, preparazione di un nuovo Universo e di una nuova umanità «rigenerata», tutte queste credenze dimostrano anzitutto il desiderio e l'aspirazione di una rigenerazione periodica del tempo trascorso, della *storia*. In fondo questo ciclo è un Grande Anno, per riprendere un'espressione ben nota alla terminologia greco-romana: il Grande Anno cominciava con una Creazione e si chiudeva con un Caos, cioè con una fusione completa di tutti gli elementi. Un ciclo cosmico contiene una «Creazione», un'«esistenza» (= «storia», esaurimento, degenerazione) e un «ritorno al Caos» (*ekpyrōsis*, *ragna-rök*, *pralaya*, «Atlantide», «apocalisse»). Quanto alla struttura, un «Grande Anno» sta all'«anno» come questo al «mese» e al «giorno». Ma quel che ci interessa a questo proposito è anzitutto la speranza di una *rigenerazione totale del tempo*, evidente in tutti i miti e le dottrine che implicano cicli cosmici; ogni ciclo *comincia in modo assoluto*, perché ogni passato e ogni «storia» sono stati definitivamente aboliti grazie a una reintegrazione folgorante nel «Caos».

[45] Cfr. Eliade, *Metallurgy, Magic and Alchemy*, *passim*.

Incontriamo dunque nell'uomo, a tutti i livelli, lo stesso desiderio di abolire il tempo profano e di vivere nel tempo sacro. Meglio ancora, ci troviamo di fronte al desiderio e alla speranza di rigenerare il tempo nella sua totalità, cioè di poter vivere – «vivere umanamente», «storicamente» – nell'eternità, mediante la trasfigurazione della durata in un istante eterno. Questa nostalgia dell'eternità è in un certo senso simmetrica alla nostalgia del Paradiso che avevamo scoperto nel capitolo precedente (§ 146). Al desiderio di trovarsi perpetuamente e spontaneamente in uno spazio sacro, corrisponde il desiderio di vivere in perpetuo, grazie alla ripetizione dei gesti archetipali, nell'eternità. La ripetizione degli archetipi evidenzia il desiderio paradossale di conseguire una forma ideale (= l'archetipo) entro le condizioni stesse dell'esistenza umana, di stare nella durata senza portarne il peso, cioè senza subirne l'irreversibilità. Tale desiderio, osserviamo, non si potrebbe interpretare come atteggiamento «spiritualistico», per il quale l'esistenza terrestre, con tutto ciò che implica, sarebbe svalutata a vantaggio di una «spiritualità» di distacco dal mondo. Anzi, al contrario, quel che potremmo chiamare «nostalgia dell'eternità» attesta che l'uomo aspira a un Paradiso concreto e lo crede conquistabile *quaggiù*, sulla terra, e *adesso*, nel momento presente. In questo senso i miti e i riti arcaici legati allo spazio sacro e al tempo sacro si lasciano ricondurre, parrebbe, ad altrettanti nostalgici ricordi di un «Paradiso terrestre» e di una specie di eternità «sperimentale», a cui l'uomo crede di poter ancora rivendicare l'accesso.

12.

Morfologia e funzione dei miti

156. *I miti cosmogonici - miti esemplari*

In principio, dicono i Polinesiani, c'erano soltanto le acque primordiali immerse nelle tenebre cosmiche. «Dall'immensità dello spazio», dove stava, Io, il dio supremo, manifestò il desiderio di uscire dalla sua quiete. Immediatamente apparve la luce. Quindi egli disse: «Che le Acque si separino, che si formino i Cieli, che la Terra divenga!» Fu così, grazie alle parole cosmogoniche di Io, che il mondo giunse all'esistenza. Rievocando questi «ancient and original sayings... the ancient and original cosmological wisdom (*wananga*), which caused growth from the void... ecc.», un Polinesiano dei nostri tempi, Hare Hongi, aggiunge con eloquente goffaggine:[1] «Ora, amici miei, vi sono tre importantissime applicazioni di queste antiche formule, quali si ritrovano nei nostri riti sacri. La prima agisce nel rito della fecondazione di una matrice sterile; la seconda nell'illuminazione del corpo e dello spirito; la terza e ultima si riferisce al solenne argomento della morte, della guerra, del battesimo, dei racconti genealogici e ad altre materie altrettanto importanti, che riguardano particolarmente i sacerdoti.

«Le parole mediante le quali Io modellò l'Universo – cioè con cui l'Universo fu partorito e indotto a generare un mondo di luce – queste medesime parole sono adoperate nel rito di fecondazione di una matrice sterile. Le parole con cui Io fece splendere la luce nelle tenebre si adoperano nei riti destinati a rallegrare un

[1] Cfr. Handy, *Polynesian Religion* (Honolulu 1927), pp. 10 sg.

cuore cupo e afflitto, l'impotenza e la senilità; a spandere luce su cose e luoghi nascosti; a ispirare quelli che compongono canzoni; e anche nei rovesci della guerra, come pure in molte altre circostanze che spingono l'uomo alla disperazione. Per tutti i casi simili, questo rito, destinato a diffondere la luce e la gioia, riproduce le parole di cui Io si servì per vincere e dissipare le tenebre. Al terzo posto, viene il rito preparatorio che si riferisce alle formazioni successive avvenute nell'interno dell'universo e alla storia genealogica dell'uomo stesso».

Il mito cosmogonico serve quindi ai Polinesiani da modello archetipale per tutte le «creazioni», su qualsiasi piano si svolgano. La funzione fondamentale del mito è quella di stabilire i modelli esemplari di tutti i riti e di tutte le azioni umane significative. Del resto innumerevoli etnologi l'hanno constatato. «Presso i Marind-anim (Nuova Guinea olandese) – scrive P. Wirz – il mito è anche il fondamento di tutte le grandi feste, nelle quali compaiono attori con la maschera che rappresentano i *Dema*; il mito è anche la base dei culti segreti».[2] Abbiamo visto (§ 150) che, all'infuori degli atti strettamente religiosi, il mito serve da modello ad altre azioni umane significative: per esempio alla navigazione e alla pesca.

Il lato interessante del mito cosmogonico polinesiano è appunto la sua applicazione multipla a circostanze che, almeno in apparenza, non interessano in modo immediato la «vita religiosa» in sé: l'atto della procreazione, consolare i disperati, i vecchi e gli ammalati, ispirare i bardi e i guerrieri ecc. La cosmogonia dunque offre il *modello* ogni volta che si deve *fare qualche cosa*, spesso qualche cosa di «animato», di «vivo» (nell'ordine biologico, psicologico o spirituale), come si è visto nei casi citati, ma anche quando si deve fare una cosa apparentemente «inanimata»: una casa, una barca, uno Stato ecc.: teniamo presente il modello cosmogonico nella costruzione di case, palazzi, città (§§ 143 sgg.).

Questi modelli mitici non si trovano soltanto nelle tradizioni «primitive»: la *Bṛhadarāṇyaka Upaniṣad*, trattato metafisico indiano, ci ha trasmesso il rituale della procreazione di un figlio maschio. Qui assistiamo alla trasfigurazione ierogamica dell'atto generativo; la coppia umana è identificata con la coppia cosmica; il marito dice:

[2] Cit. da Lévy-Bruhl, *La Mythologie primitive*, p. XVII.

«Io sono il Cielo, tu sei la Terra».[3] La concezione diventa una costruzione di proporzioni cosmiche e mobilita un intero gruppo di dèi. «Che Viṣṇu prepari la matrice; che Tvaṣṭar modelli le forme; che Prajāpati versi; che Dhātar deponga in te il germe» (VI, 4, 21). La ierogamia Cielo-Terra o Sole-Luna è spesso concepita in termini così precisi come «ut maritus supra feminam in coitione iacet, sic coelum supra terram».[4] Sarebbe un errore vedere in questa concezione della ierogamia un attributo esclusivo della «mentalità primitiva»: lo stesso antropomorfismo si ritrova perfino nel più elaborato simbolismo alchemico circa l'unione del Sole e della Luna,[5] e in altri casi di *coniunctio* fra princìpi cosmologici o spirituali.[6] In breve, la ierogamia conserva la sua struttura cosmologica indipendentemente dagli svariati contesti in cui è collocata, e per antropomorfizzate che siano le formule che la esprimono.

Anche se non si riferisce a una ierogamia, il mito cosmogonico, oltre alla sua importante funzione di *modello* e di *giustificazione* di tutte le azioni umane, è anche l'*archetipo di un complesso di miti e di azioni rituali*. Ogni idea di «rinnovamento», di «ricominciamento», di «restaurazione», per quanto si suppongano diversi i piani su cui si manifesta, è riducibile alla nozione di «nascita», e questa, a sua volta, alla nozione di «creazione cosmica». Abbiamo già trovato tali assimilazioni studiando i rituali e il simbolismo della ricomparsa della vegetazione (§§ 118 sgg.); ogni ritorno della primavera riattualizza la cosmogonia; ogni *segno* della risurrezione della vegetazione equivale a manifestazione plenaria dell'Universo e per questo, come abbiamo visto (§§ 123), il *segno* – un ramo, un fiore, un animale – è portato in processione di casa in casa e *mostrato* a tutti: come prova che «è venuta la primavera», non necessariamente la primavera «naturale», fenomeno cosmico, ma la risurrezione della vita. Le scene rituali in occasione dell'Anno Nuovo (§§ 152 sgg.) o dell'arrivo della primavera (duello fra Primavera e Inverno, espulsione della Morte, esecuzione dell'Inverno o della Morte ecc.; cfr. §§ 121 sgg.) sono altrettante versioni frammentarie e «specializzate» di un mito unico, sorto dal mito cosmogonico.

[3] *Dyaur aham, pṛtivī tvam*: VI, 4, 20.
[4] Hollis, *The Masai*, p. 279; Krappe, *Mythologie universelle*, p. 370, nota 1.
[5] Si vedano, ad esempio: Carbonelli, *Sulle fonti storiche della chimica e dell'alchimia in Italia* (Roma 1925), p. 43, fig. 49; Jung, *Psychologie und Alchimie* (Zürich 1944), p. 448, fig. 167.
[6] Si veda Jung, *op. cit.*, p. 558, fig. 226; p. 638, fig. 268 e *passim*.

Ogni anno il mondo viene rifatto. Avviene, ad esempio in Mesopotamia, che la cosmogonia sia ripetuta in modo esplicito (recitazione del «Poema della Creazione»). Ma anche quando non è detto che si tratti di imitare la Creazione, le vestigia della cosmogonia traspaiono (estinzione e riaccensione dei fuochi, visite ai morti, combattimenti fra due campi avversi, iniziazioni, nozze, orgia ecc.: cfr. § 152). Indubbiamente tutti questi rituali dell'Anno Nuovo o della Primavera non sono espressamente legati a un «mito»; talvolta sono integrati in miti laterali, nei quali l'accento non cade sulla funzione cosmogonica. Tuttavia, presi nel loro insieme, tutti gli atti sacri e tutti i «segni» attualizzati in occasione dell'Anno Nuovo o dell'inizio della Primavera – siano di essenza simbolica o rituale, mitica o leggendaria – rivelano una struttura comune: manifestano, con diseguale rilievo, il dramma della Creazione. In questo senso tutti partecipano al mito cosmogonico, quantunque in vari casi si tratti non di «miti» propriamente detti, ma di rituali o di «segni». Così il «segno» che annuncia la primavera si può considerare un mito criptico o concentrato, in quanto l'ostensione del «segno» equivale a proclamare la creazione. Come il mito propriamente detto riferisce verbalmente un avvenimento esemplare (in questo caso la cosmogonia), così il «segno» (in questo caso il ramo verde o l'animale) evoca l'avvenimento con la semplice ostensione. Citeremo fra breve esempi che lumeggeranno più nettamente le relazioni fra mito propriamente detto e queste altre categorie di fatti magico-religiosi che si possono chiamare miti «criptici» o «concentrati».

157. *L'uovo cosmico*

Un mito cosmogonico dell'Arcipelago della Società mostra Ta'aroa, «l'antenato di tutti gli dèi», creatore dell'Universo, che sta «nel suo guscio in mezzo alle tenebre, dall'eternità. Il suo guscio era simile a un uovo rotolante nello spazio illimitato».[7] Il motivo

[7] Handy, *op. cit.*, p. 12.

dell'uovo cosmogonico, attestato in Polinesia,[8] è comune all'India antica,[9] all'Indonesia,[10] all'Iran, alla Grecia,[11] alla Fenicia,[12] alla Lettonia, all'Estonia, alla Finlandia,[13] ai Pangwe dell'Africa occidentale,[14] all'America centrale e alla Costa occidentale dell'America del Sud.[15] Il centro di diffusione di questo mito deve probabilmente ricercarsi nell'India o in Indonesia. Hanno per noi particolare importanza i paralleli mitici o rituali dell'uovo cosmogonico; in Oceania, ad esempio, si crede che l'uomo sia nato da un uovo;[16] in altri termini, qui la cosmogonia è il modello dell'antropogonia, la creazione dell'uomo imita e ripete quella del Cosmo.

D'altra parte, in moltissimi luoghi, l'uovo sta insieme ai simboli e agli emblemi del rinnovamento della natura e della vegetazione; i cosiddetti alberi dell'Anno Nuovo, il «Maggio», l'albero della festa di San Giovanni ecc., sono guarniti con uova e con gusci d'uovo.[17] Ora sappiamo che tutti questi emblemi della vegetazione e dell'Anno Nuovo riassumono in qualche modo il mito della creazione periodica. Unito all'«Albero», simbolo della Natura e dell'instancabile Rinnovamento, l'uovo conferma tutti questi prestigi cosmogonici. Onde la parte notevole che rappresenta, in Oriente, nelle scene dell'Anno Nuovo. In Persia, ad esempio, uova colorate sono il regalo specifico del Capodanno, che ha conservato fino a oggi il nome di «Festa delle Uova Rosse».[18] E le uova rosse distribuite per Pasqua nei paesi balcanici si riferiscono probabilmente a un sistema rituale che ha lo scopo di commemorare l'inizio della primavera.

In tutti i casi precedenti e in quelli che vedremo, la virtù rituale dell'uovo non si spiega con una valorizzazione empirico-razionalistica dell'uovo come germe; si giustifica invece col simbolo che

[8] Cfr. Dixon, *Oceanic Mythology*, p. 20.
[9] *Śatapatha Br.*, XI, 1, 6, 1 sgg.; *Manu*, 1, 5 sgg. e *passim*.
[10] Numazawa, *Die Weltanfänge*, p. 310; Krappe, *op. cit.*, p. 397.
[11] Harrison, *Prolegomena to the History of Greek Religion*, pp. 627 sgg.
[12] Numazawa, *op. cit.*, p. 309.
[13] *Ibid.*, p. 310; Krappe, *op. cit.*, p. 414.
[14] Krappe, *op. cit.*, p. 371, nota 1.
[15] Secondo la carta di Frobenius, riprodotta da Liungman, *Euphrat-Rhein*, I, p. 21, fig. 1.
[16] Dixon, *op. cit.*: Indonesia, pp. 160, 169 sgg.; Melanesia, p. 109; Polinesia, Micronesia, p. 109, nota 17.
[17] Mannhardt, *Baumkultus*, pp. 244 sgg., 263 sgg. ecc.
[18] Lassy, *Muharram Mysteries* (Helsinki 1916), pp. 219 sgg.; Liungman, *op. cit.*, I, p. 20.

l'uovo incarna, riferibile non tanto alla nascita come alla *rinascita*, ripetuta secondo il modello cosmogonico. Se fosse diversamente, non si capirebbe la parte importante che hanno le uova nella celebrazione dell'Anno Nuovo e delle feste dei Morti. Sono note le relazioni fra culto dei morti e inizio dell'anno; a Capodanno, quando il mondo è ricreato, i morti si sentono attratti verso i vivi, e fino a un certo punto possono sperare di tornare in vita. Si prenda uno qualsiasi di tali complessi mitico-rituali, la sua idea fondamentale non è la «nascita», è invece la *ripetizione della nascita esemplare* del Cosmo, l'imitazione della cosmogonia. Nella festa indù della vegetazione, Holi, che è insieme festa dei morti, usa in certe regioni accendere fuochi e gettarvi due figurine umane, maschio e femmina, che rappresentano Kāmadeva e Rati; insieme alla prima figurina, si gettano nel fuoco un pollo vivo e un uovo.[19] In questa forma, la festa simboleggia la morte e la risurrezione di Kāmadeva e di Rati: l'uovo conferma e promuove la risurrezione che, ripetiamo, non è nascita, ma «ritorno», «ripetizione».

Un simbolismo di questo genere compare già in certe società preistoriche e protostoriche. In Russia e in Svezia, si sono trovate uova di creta in molti sepolcri.[20] Nel rituale osirico, la modellazione di un uovo con svariati ingredienti (polvere di diamante, farina di fichi, aromi ecc.) ha una funzione su cui siamo ancora scarsamente documentati.[21] Le statue di Dioniso trovate nelle tombe beote hanno tutte un uovo in mano,[22] segno del ritorno alla vita. Questo spiega il divieto orfico di mangiare uova,[23] dato che l'orfismo ricerca anzitutto l'uscita dal ciclo delle infinite reincarnazioni, in altre parole l'abolizione del ritorno periodico all'esistenza.

Ricorderemo, per finire, qualche altro uso rituale dell'uovo. Anzitutto la parte che ha nei rituali agricoli, durata fino a oggi. Per assicurare la crescita del grano, il contadino finlandese deve conservare un uovo in tasca finché dura la semina, oppure deve posare un uovo nel solco.[24] Gli Estoni mangiano uova nel periodo

[19] Crooke, *The Holi*, p. 75.
[20] Arne, *La Suède et l'Orient* (Uppsala 1914), p. 216, vi riconosce a ragione un emblema dell'immortalità.
[21] Liungman, *op. cit.*, I, pp. 141 sgg.
[22] Nilsson, *Geschichte d. griech. Rel.*, I, p. 565.
[23] Rohde, *Psyche*, p. 366, nota 2 della trad. fr.; Harrison, *op. cit.*, p. 629.
[24] Rantasalo, *Ackerbau*, III, pp. 55 sg.

dell'aratura «per ottenere potenza», e gli Svedesi gettano uova nei campi arati. Seminando il lino, i Tedeschi vi aggiungono talvolta uova, o posano un uovo nel campo, o mangiano uova al tempo della semina. Sempre in Germania, si nota l'usanza di sotterrare nei campi arati non ancora seminati delle uova di Pasqua benedette in chiesa.[25] I Ceremissi e i Votyak gettano per aria uova prima di metter mano alla semina, oppure sotterrano un uovo nel campo arato, come offerta alla Terra-Madre.[26] L'uovo è contemporaneamente un'offerta alla divinità ctonia e un'offerta comune nel culto dei morti.[27] Ma quale che sia il complesso rituale a cui si unisce, l'uovo non perde mai il suo senso principale: assicurare la *ripetizione* dell'atto della creazione che diede origine, *in illo tempore*, alle forme viventi. Quando si coglie un semplice, si posa un uovo al suo posto,[28] per garantire che spunti in compenso un'erba simile.

In ciascuno di questi esempi, l'uovo garantisce la possibilità di *ripetere l'atto primordiale*, cioè la Creazione. Possiamo dunque parlare, in un certo senso, di varianti rituali del mito cosmogonico. Poiché bisogna abituarsi a dissociare la nozione di «mito» da quella di «parola», di «favola» (cfr. il senso omerico di *mythos*, «parola», «discorso»), e avvicinarla invece alle nozioni di «azione sacra», di «gesto significativo», di «avvenimento primordiale». È mitico non soltanto tutto quel che si *racconta* circa eventi svolti e personaggi vissuti *in illo tempore*, ma anche *tutto quel che si trova in relazione diretta o indiretta con tali eventi e con personaggi primordiali* (tenendo conto, naturalmente, delle precisazioni e dei correttivi addotti nelle varie parti di questo capitolo). In quanto solidale con le scene dell'Anno Nuovo e con la rinascita della Primavera, l'uovo rappresenta un'epifania della creazione e – nel quadro non dell'esperienza empirico-razionalistica, ma dell'esperienza ierofanica – rappresenta un riassunto della cosmogonia.

Da un certo punto di vista, ogni mito è «cosmogonico», perché ogni mito enuncia la comparsa di una nuova «situazione» cosmica o di un avvenimento primordiale, che diventano così, per il semplice fatto di manifestarsi, paradigmi per tutto il corso del tempo

[25] *Ibid.*, pp. 57 sg.
[26] Holmberg, *Die Religion der Tscheremissen*, p. 179.
[27] Nilsson, *Das Ei im Totenkult der Alten*, «Arch. für Religionswiss.», 11 (1908).
[28] Delatte, *Herbarius*, p. 120.

futuro. Ma sarà prudente non rinchiudersi nelle formule e non ridurre tutti i tipi di miti a un prototipo unico, come avvenne qualche generazione fa, quando eruditi di valore riconducevano tutta la mitologia a epifanie del Sole o della Luna. Secondo noi, studiare la struttura dei miti e la loro funzione nell'esperienza spirituale dell'umanità arcaica è più istruttivo che classificarli e ricercare le loro possibili «origini».

158. *Che cosa rivelano i miti*

Il mito, quale che sia la sua natura, è sempre un *precedente* e un *esempio*, non soltanto rispetto alle azioni («sacre» o «profane») dell'uomo, ma anche rispetto alla propria condizione; meglio: il mito è un precedente per i modi del reale in generale. «Dobbiamo fare quel che gli dèi hanno fatto in principio»;[29] «così fecero gli dèi, così fanno gli uomini».[30] Affermazioni di questo genere traducono esattamente la condotta dell'uomo arcaico, ma non si può dire che esauriscano il contenuto e la funzione dei miti: infatti tutta una serie di miti, mentre riferisce che cosa hanno fatto *in illo tempore* gli dèi o gli esseri mitici, rivela una struttura del reale inaccessibile all'apprendimento empirico-razionalistico. Citiamo, fra gli altri, i miti che si potrebbero chiamare, brevemente, miti della polarità (della bi-unità) e della reintegrazione, ai quali abbiamo dedicato uno studio particolare.[31] Un gruppo importante di tradizioni mitiche parla di «fraternità» fra dèi e demoni (ad esempio, i *deva* e gli *asura*), di «amicizia» o di «consanguineità» fra eroi e i loro avversari (tipo Indra e Namuci), fra santi e diavolesse (tipo san Sisinio e sua sorella la demonia Uerzelia) ecc. Il mito che dà un «padre» comune a due personaggi rappresentanti i princìpi polari sopravvive perfino nelle tradizioni religiose, che pongono l'accento sul dualismo, come avviene nella teologia iranica. Il zervanismo considera Ormuzd e Ahriman come fratelli, nati ambedue da Zervan, e tracce di un concetto simile si possono rilevare perfino nel-

[29] *Śatapatha Br.*, VII, 2, 1, 4.
[30] *Taittirīya Br.*, 1, 5, 9, 4.
[31] Eliade, *Mitul Reintegrarii*.

l'*Avesta*.[32] Lo stesso mito è passato anche nelle tradizioni popolari: molte credenze e proverbi rumeni affermano che Dio e Satana erano fratelli.[33]

Un'altra categoria di miti e di leggende illustra non solo la filiazione comune di antagonisti, ma anche la loro paradossale convertibilità. Il Sole, prototipo degli dèi, riceve talvolta il nome di «Serpente» (§ 45) e Agni, il dio del fuoco, è contemporaneamente un «sacerdote Asura»,[34] cioè, essenzialmente, un «demone»; talvolta è descritto[35] come «senza piedi né testa, che nasconde le sue due teste», precisamente come un serpente attorcigliato. L'*Aitareya Brāhmaṇa* (II, 36) afferma che Ahi Budhnyia è in modo invisibile (*parokṣena*) quel che Agni è in modo visibile (*pratyakṣa*); in altri termini, il Serpente altro non è che una virtualità del Fuoco, mentre le Tenebre sono la Luce allo stato latente. Nella *Vājasaneyi Saṃhitā* (V, 33), Ahi Budhnyia è identificato col Sole. Il *soma*, bevanda che conferisce l'immortalità, è «divina», «solare», per eccellenza, il che non toglie che si legga nel *Ṛgveda* (IX, 86, 44) che Soma «come Agni, esce dalla sua vecchia pelle», espressione che conferisce alla ambrosia una modalità ofidica. Varuṇa, dio celeste e archetipo del «Sovrano Universale» (§ 21) è contemporaneamente il dio dell'Oceano, sede dei serpenti, come dice il *Mahābhārata*; è «il re dei serpenti» (*nāgarāja*), l'*Atharva Veda* (XII, 3, 57) lo chiama perfino «vipera».

Nella prospettiva dell'esperienza logica, tutti questi attributi ofidici *non dovrebbero* adattarsi a una divinità uranica come Varuṇa. Ma il mito scopre una regione ontologica inaccessibile all'esperienza logica superficiale. Il mito di Varuṇa rivela la bi-unità divina, la coincidenza dei contrari, la totalizzazione degli attributi in seno alla divinità. Il mito esprime plasticamente e drammaticamente quel che la metafisica e la teologia definiscono dialetticamente. Eraclito sa che «Dio è il giorno e la notte, l'inverno e l'estate, la guerra e la pace, la sazietà e la fame; tutti gli opposti sono in lui» (framm. 64). Una formulazione analoga ci offre il testo indiano

[32] Ad esempio, *Yasna*, 30, 3-6; si veda anche il commento di Nyberg, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*, «J. Asiatique», pp. 113 sgg. (1929).
[33] Ad esempio Zane, *Proverbele Românilor*, VI, p. 556.
[34] *Ṛgveda*, VII, 30, 3.
[35] *Ibid.*, IV, 1, 11.

che insegna che la Dea «è Srī ("Splendore") nella casa di chi fa il bene, ma è Alakṣmī (il contrario di Lakṣmī, dea della fortuna e della prosperità) nella casa dei cattivi».[36] Questo testo, a sua volta, dichiara soltanto, a modo suo, il fatto che le Grandi Dee indiane (Kālī ecc.) come le Grandi Dee in generale, cumulano tanto gli attributi della mitezza che quelli del terrore. Sono insieme dee della fecondità e della distruzione, della nascita e della morte (spesso sono anche dee della guerra). Kālī, ad esempio, è chiamata «la soave e benevola», nondimeno la sua mitologia e la sua iconografia sono terrificanti (Kālī è coperta di sangue, porta una collana di crani umani, tiene un calice fatto con un cranio ecc.) e il suo culto è il più cruento dell'Asia. In India, accanto a una «forma mite», ogni divinità ha una «forma terribile» (*krodha-mūrti*). Sotto questo punto di vista, Śiva può considerarsi l'archetipo di una numerosa serie di dèi e di dee, in quanto crea e distrugge ritmicamente l'Universo intero.

159. Coincidentia oppositorum - *modello mitico*

Tutti questi miti offrono una duplice rivelazione: 1) manifestano, da una parte, la polarità di due personalità diverse, uscite da un solo e unico principio e destinate, in parecchie versioni, a riconciliarsi in un *illud tempus* escatologico; 2) dall'altra, la *coincidentia oppositorum* nella struttura profonda della divinità, che si dimostra successivamente o contemporaneamente benevola e terribile, creatrice e distruttrice, solare e ofidica (= manifesta e virtuale) ecc. In questo senso è giusto dire che il mito rivela, più profondamente di quanto potrebbe rivelarlo la stessa esperienza razionalistica, la struttura stessa della divinità, che si pone al disopra degli attributi e riunisce tutti gli opposti. Che una simile esperienza mitica non sia aberrante, ce lo dimostra il fatto che essa si integra pressoché universalmente nell'esperienza religiosa dell'umanità, anche in una tradizione rigorosa come quella giudeo-cristiana. Jahvè è insieme buono e collerico; il dio dei mistici e dei teologi cristiani è *terrificante* e *mite*, e da questa *coincidentia oppositorum* sono par-

[36] *Mārkaṇḍeya Purāṇa*, 74, 4.

tite le più audaci speculazioni di uno Pseudo Dionigi, di Meister Eckhardt o di Nicola da Cusa.

La *coincidentia oppositorum* è uno dei modi più arcaici con cui si espresse il paradosso della realtà divina. Torneremo su questa formula a proposito delle «forme» divine, cioè della struttura *sui generis* che rivela qualsiasi «personalità» divina, tenendo ben presente che la personalità divina non potrebbe in nessun caso considerarsi semplice proiezione della personalità umana. Tuttavia, benché tale concezione nella quale tutti gli opposti coincidono (o meglio sono trascesi) sia appunto una definizione *minima* della divinità e dimostri fino a che punto la divinità sia «assolutamente cosa diversa» dall'uomo, la *coincidentia oppositorum* è diventata nondimeno il modello esemplare di certe categorie d'uomini religiosi, o di certe modalità dell'esperienza religiosa. La *coincidentia oppositorum* o la trascendenza di tutti gli attributi, sono realizzabili per l'uomo in ogni sorta di modi. Così l'«orgia» la presenta al livello più elementare della vita religiosa: non simboleggia forse la regressione nell'amorfo e nell'indistinto, riacquistando uno stato nel quale tutti gli attributi si aboliscono e gli opposti coincidono? Ma ecco, d'altra parte, che lo stesso insegnamento si decifra nell'ideale stesso del saggio e dell'asceta orientale; egli, con le sue tecniche e i suoi metodi contemplativi, mira a trascendere radicalmente tutte le qualità, quale che sia la loro natura. L'asceta, il saggio, il «mistico» indiano o cinese si sforza di sopprimere dalla sua esperienza e dalla sua coscienza gli «estremi» d'ogni specie, di raggiungere cioè uno stato di neutralità e di indifferenza perfette, di rendersi impermeabile al piacere e al dolore ecc., di diventare automa. Questo superamento degli estremi mediante l'ascesi e la contemplazione termina anch'esso nella «coincidenza degli opposti»; la coscienza di un tal uomo non conosce più conflitti, e le coppie di contrari – piacere e dolore, desiderio e repulsione, freddo e caldo, piacevole e sgradevole ecc. – sono scomparse dalla sua esperienza; contemporaneamente una «totalizzazione» avviene in lui, corrispondente alla «totalizzazione» degli estremi in seno alla divinità. D'altronde, come abbiamo già visto (§ 57),[37] nella prospettiva orientale, la perfezione non è concepibile senza un'effettiva totalizzazione dei contrari. Il neofita comincia tentando di «cosmicizzare» tutta la sua esperienza, assimilandola ai ritmi che dominano l'Universo (Sole e Luna), ma, una volta ottenuta questa «cosmicizzazione», volge tutto il suo sforzo a *unificare* il «Sole» e la «Luna», cioè ad assumere il *Cosmo tutto intero*; rifà in sé e per proprio conto l'unità primordiale precedente la Creazione; unità che non significa il caos della pre-creazione, ma l'*essere* indifferenziato nel quale tutte le forme sono riassorbite.

[37] Cfr. Eliade, *Cosmical Homology and Yoga*.

160. *Il mito dell'androginia divina*

Un ulteriore esempio illustrerà ancor più chiaramente lo sforzo fatto dall'uomo religioso per imitare l'archetipo divino rivelato dai miti. Poiché tutti gli attributi coesistono nella divinità, è da supporre che coincidano in essa, sotto forma più o meno manifesta, anche i due sessi. L'androginia divina altro non è che una formula arcaica della bi-unità divina; il pensiero mitico e religioso, ancor prima di esprimere il concetto della bi-unità divina in termini metafisici (*esse-non esse*) o teologici (manifestato-non manifestato), cominciò con l'esprimerla in termini biologici (bisessualità). Abbiamo già potuto constatare più volte che l'ontologia arcaica si esprime in termini biologici. Ma non dobbiamo lasciarci ingannare dall'aspetto esteriore di questi linguaggi, prendendo la terminologia mitica nel senso concreto, profano («moderno») delle parole. La *Donna*, in un testo mitico o rituale, non è mai una «donna»: rimanda al principio cosmologico che incorpora. Perciò l'androginia divina, che si trova in tanti miti e credenze, ha un valore teorico, metafisico. La vera intenzione della formula è quella di esprimere – in termini biologici – la coesistenza dei contrari, dei princìpi cosmologici (cioè *maschio e femmina*) in seno alla divinità.

Non è qui il caso di riprendere un problema già trattato nel nostro *Mitul Reintegrarii*. Limitiamoci a ricordare che le divinità della fertilità cosmica sono in massima parte androgine, oppure sono femmine un anno e maschi l'anno dopo (cfr. ad esempio lo «Spirito della Foresta» degli Estoni). La maggioranza degli dèi della vegetazione (tipo Atti, Adone, Dioniso) e delle Grandi Madri (tipo

Cibele) sono bisessuati. In una religione arcaica come l'australiana, il dio primordiale è androgino, e tale è anche nelle religioni più evolute, per esempio in India (talvolta perfino Dyaus; Puruṣa, il macrantropo cosmico del *Ṛgveda*, X, 90 ecc.). La più importante coppia divina del pantheon indiano, Śiva-Kālī, è talvolta rappresentata in forma di un essere unico (*ardhanārīśvara*). E l'iconografia tantrica è piena di immagini che ci mostrano il dio Śiva strettamente abbracciato con Śakti, la propria «potenza», rappresentata come divinità femminile (Kālī). D'altronde, tutta la mistica erotica indiana ha come fine specifico la perfezione dell'uomo mediante la sua identificazione con una «coppia divina», cioè attraverso l'androginia.

La bisessualità divina è fenomeno molto diffuso nelle religioni[38] e – questo tratto merita di essere rilevato – sono androgine perfino le *divinità maschili e femminili per eccellenza*. Quale che sia la forma in cui si manifesta, la divinità è la realtà ultima, la potenza assoluta, e questa realtà, questo potere, rifiutano di lasciarsi limitare da qualsiasi specie di attributi e di qualità (buono, cattivo, maschio, femmina ecc.). Molti fra i più antichi dèi egiziani erano bisessuati.[39] Presso i Greci, l'androginia continuò ad ammettersi perfino negli ultimi secoli dell'antichità.[40] Quasi tutti gli dèi importanti della mitologia scandinava conservano tracce di androginia: Odino, Loki, Tuisto, Nerthus ecc.[41] Il dio iranico del tempo illimitato, Zervan, che gli storici greci traducono giustamente Kronos, è anch'egli androgino,[42] e Zervan mette al mondo, come abbiamo ricordato, i due gemelli Ormuzd e Ahriman, il dio del «Bene» e il dio del «Male», il dio della «Luce» e quello delle «Tenebre». Perfino i Cinesi riconoscevano una divinità suprema androgina, che era appunto il dio dell'oscurità e della luce:[43] il simbolo è coerente, dato che luce e tenebre sono soltanto aspetti successivi di una realtà unica; considerandoli isolatamente, questi aspetti parrebbero separati, opposti, ma agli occhi del saggio si manifestano più che «gemelli» (come Ormuzd e Ahriman): formano una sola e unica essenza, ora come manifestata ora come non manifestata.

[38] Cfr. Bertholet, *Das Geschlecht der Gottheit* (Tübingen 1934).
[39] Budge, *From Fetish to God in Ancient Egypt*, pp. 7, 9.
[40] Cfr. ad esempio Jung e Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie*, p. 83.
[41] Cfr. de Vries, *Handbuch d. germanischen Religionsgeschichte*, II, p. 306; *The Problem of Loki*, pp. 220 sgg.
[42] Cfr. Benveniste, *The Persian Religion*, pp. 113 sgg.
[43] Cfr. Hentze, *Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen*, p. 119.

Le «coppie divine» (tipo Bēl-Bēlit ecc.) sono molto spesso invenzioni tardive o formulazioni imperfette dell'androginia primordiale, caratteristica di ogni divinità. Così, presso i Semiti, la dea Tanit era soprannominata «figlia di Ba'al» e Astarte «nome di Ba'al».[44] Sono innumerevoli i casi in cui la divinità riceveva il nome di «padre e madre»;[45] dalla sua stessa sostanza, e senza altro intervento, nascono i mondi, gli esseri, gli uomini. L'androginia divina porta come conseguenza logica la monogenia o l'autogenia: moltissimi miti raccontano come la divinità trasse da se stessa la propria esistenza, modo semplice e drammatico di affermare che la divinità basta completamente a se stessa. Lo stesso mito ricomparirà, basato questa volta su una metafisica raffinata, nelle speculazioni neoplatoniche e gnostiche, alla fine dell'antichità.

161. *Il mito dell'androginia umana*

Al mito dell'androginia divina – che rivela ottimamente, fra le altre formule della *coincidentia oppositorum*, il paradosso dell'esistenza divina – corrisponde tutta una serie di miti e di rituali relativi all'androginia umana. Qui il mito divino forma il paradigma dell'esperienza religiosa dell'uomo. Moltissime tradizioni rappresentano l'«uomo primordiale», l'antenato, come un androgino (tipo Tuisto), e versioni mitiche più tarde parlano delle «coppie primordiali» (tipo Yama – cioè «gemello» – e sua sorella Yamī, o la coppia iraniana Yima-Yimagh, Mašyagh-Mašyānagh). Molti commenti rabbinici lasciano capire che anche Adamo fu talvolta concepito androgino. La «nascita» di Eva dunque sarebbe stata, in ultima analisi, soltanto la scissione dell'androgino primordiale in due esseri, maschio e femmina. «Adamo ed Eva erano fatti schiena contro schiena, attaccati per le spalle; allora Dio li separò con un colpo di accetta, o tagliandoli in due. Altri pensano altrimenti: il primo uomo (Adamo) era uomo dal lato destro e donna dal sinistro ma

[44] Bertholet, *op. cit.*, p. 21.
[45] *Ibid.*, p. 19.

Dio lo spaccò in due metà».[46] La bisessualità dell'uomo primitivo è tradizione ancora molto viva nelle cosiddette società «primitive» (ad esempio in Australia, in Oceania; cfr. i lavori di Winthuis), e si è perfino conservata, o riformata, in un'antropologia evoluta come quella di Platone[47] e degli gnostici.[48]

Che nell'androginia dell'uomo primordiale si debba vedere una delle espressioni della perfezione e della totalizzazione, è dimostrato ancora una volta dal fatto che l'androgino originale era spesso concepito sferico (Australia; Platone): ora, è ben noto che la sfera ha simboleggiato, fin dal livello delle civiltà arcaiche (ad esempio in Cina), la perfezione e la totalità. Il mito dell'androgino sferico si congiunge anche a quello dell'uovo cosmogonico. Per esempio, secondo la tradizione taoista, in origine i «soffi» – che incarnavano, fra l'altro, i due sessi – erano confusi e formavano un uovo, il Grande-Uno; da esso si staccarono in seguito Cielo e Terra. Questo schema cosmologico servì evidentemente da modello alle tecniche di fisiologia mistica dei taoisti.[49]

Il mito del dio androgino e dell'«antenato» («l'uomo primordiale») bisessuale è paradigmatico rispetto a tutto un insieme di cerimonie collettive che tendevano *a riattualizzare periodicamente* quella condizione iniziale, considerata il modo perfetto dell'umanità. Oltre alle operazioni di circoncisione e di subincisione che mirano a trasformare ritualmente il giovane Australiano o la giovane Australiana in un androgino (si vedano gli studi di Winthuis, Róheim ecc.), vanno ricordate tutte le cerimonie dello «scambio dei vestiti», le quali altro non sono che versioni attenuate dell'androginia.[50] In India, in Persia e in altre parti dell'Asia, il rituale dello «scambio dei vestiti» ha una parte capitale nelle feste agricole. In certe regioni dell'India, gli uomini portano perfino un petto

[46] *Bereshit rabbā*, I, 1, fol. 6, col. 2 ecc.; per altri testi si veda Krappe, *The Birth of Eve*, Gaster Anniversary Volume (1934), pp. 312-22.

[47] *Convito*, pp. 189 sgg.

[48] Cfr. Eliade, *Mitul Reintegrarii*, pp. 83 sgg.

[49] Cfr. Maspero, *Les procédés de «nourrir le principe vital» dans la religion taoiste ancienne*, «J. Asiatique», 207, n° 1 (aprile-giugno 1937).

[50] Cfr., per i Greci, Nilsson, *Griechische Feste*, pp. 370 sgg.; durante il carnevale, Dumézil, *Le Problème des Centaures*, pp. 140, 180 e *passim*; in India, Meyer, *Altindische Trilogie*, I, pp. 76, 86 ecc.; nelle feste di primavera in Europa, *ibid.*, I, pp. 88 sgg.; Crawley e Besterman, *The Mystic Rose* (nuova ed., London 1927), I, pp. 313 sgg. e *passim*.

artificiale durante la festa della dea della vegetazione, che naturalmente è androgina anch'essa.[51]

In breve, l'uomo sente periodicamente il bisogno di riacquistare, sia pure per un istante, la condizione dell'umanità perfetta, nella quale i sessi coesistevano, come coesistono, accanto a tutte le altre qualità e a tutti gli altri attributi, nella divinità. L'uomo vestito da donna non diventava per questo donna, come potrebbe sembrare a un osservatore superficiale, ma conseguiva per un momento l'unità dei sessi, stato che gli facilitava la comprensione totale del Cosmo. Il bisogno che l'uomo sentiva di annullare periodicamente una condizione differenziata e solidamente stabilita, per ritrovare la «totalizzazione» primordiale, si spiega con lo stesso bisogno dell'«orgia» periodica, nella quale tutte le forme si disintegrano per giungere al recupero del «Tutto-Uno» anteriore alla Creazione. Qui, ancora una volta, abbiamo decifrato la necessità di abolire il passato, di sopprimere la «storia» e di cominciare una vita nuova mediante una nuova Creazione. Morfologicamente il rituale del «cambiamento di vestiti» è analogo all'«orgia» cerimoniale; del resto avveniva spesso che i «travestimenti» dessero occasione a vere e proprie orge. Tuttavia le variazioni di questi rituali, anche le più aberranti, non riescono ad annullarne il significato essenziale, cioè la reintegrazione nella condizione paradisiaca dell'«uomo primordiale». E tutti questi rituali hanno per modello esemplare i miti dell'androginia divina.

Se volessimo illustrare con esempi più abbondanti la funzione paradigmatica dei miti, sarebbe sufficiente riprendere in esame buona parte della documentazione raccolta nei capitoli precedenti. Come si è visto, non sempre si tratta di un paradigma destinato ai rituali; è destinato anche ad altre esperienze religiose e metafisiche, come la «sapienza», le tecniche di fisiologia mistica ecc. Si potrebbe addirittura dire che i miti fondamentali dipendono da archetipi che l'uomo si sforza di realizzare, spesso all'infuori della vita religiosa propriamente detta. Basti un esempio: l'androginia si ottiene non soltanto per mezzo di operazioni chirurgiche che accompagnano le cerimonie australiane di iniziazione, mediante un'«orgia» rituale, col «cambiamento dei vestiti» ecc., ma anche

[51] Meyer, *op. cit.*, I, pp. 182 sgg.

mediante l'alchimia (cfr. *Rebis*, formula della «Pietra filosofale», chiamata anche l'«Androgino ermetico»), mediante il matrimonio (ad esempio nella Kabbala) e perfino (nell'ideologia romantica tedesca) per mezzo dell'atto sessuale.[52] In fondo, si può perfino parlare di un'«androginizzazione» dell'uomo per amore, dato che in amore ciascun sesso acquisisce, conquista le «qualità» del sesso opposto (la grazia, la remissività, la dedizione raggiunte dall'uomo innamorato ecc.).

162. *Miti di rinnovamento, di costruzione, d'iniziazione ecc.*

Il mito non può, in nessun caso, venir considerato semplice proiezione fantastica di un avvenimento «naturale». Sul piano dell'esperienza magico-religiosa (abbiamo già insistito su questo punto), la Natura non è mai «naturale». Quel che sembra, alla mentalità empirico-razionalistica, *situazione* o *processo* naturale si rivela, nell'esperienza magico-religiosa, come cratofania o ierofania. Ed è unicamente attraverso queste cratofanie o ierofanie che la «Natura» diventa un oggetto magico-religioso e, come tale, interessa la fenomenologia religiosa e la storia delle religioni. I miti degli «dèi della vegetazione» sono, sotto questo punto di vista, un esempio eccellente di trasmutazione e di valorizzazione di un avvenimento cosmico «naturale». Non furono la scomparsa e la ricomparsa periodiche della vegetazione che crearono le figure e i miti di questi dèi (tipo Tammuz, Attis, Osiride ecc.); non fu, in ogni modo, la semplice osservazione empirico-razionalistica di questo fenomeno «naturale». L'apparizione e la scomparsa della vegetazione furono sempre sentite, nella prospettiva dell'esperienza magico-religiosa, come un *segno* della creazione periodica del Cosmo. La passione, morte e risurrezione di Tammuz, quali si rivelano nel mito e in ciò che rivelano, sono tanto lontane dal *fenomeno naturale* dell'inverno e della primavera, quanto *Madame Bovary* o *Anna Karenina* sono lontani da un adulterio. E ciò in quanto il mito, appunto come l'opera d'arte, è un atto di creazione autonoma dello spirito: la rivelazione avviene *per mezzo di questo atto creativo*, non mediante

[52] Riferimenti in Eliade, *Mitul Reintegrarii*, pp. 82 sgg.

la materia o gli avvenimenti che la rivelazione utilizza. In breve, il mito di Tammuz *rivela* il dramma della morte e della risurrezione della vegetazione, non viceversa.

Infatti il mito di Tammuz, come il mito degli dèi analoghi, svela una modalità cosmica che supera notevolmente la sfera della vita vegetale; scopre, da una parte, l'*unità* fondamentale vita-morte e, dall'altra, le speranze che l'uomo ha il diritto di trarre da quest'unità fondamentale circa la propria vita dopo la morte. Da questo punto di vista, il mito della passione, morte e risurrezione degli «dèi della vegetazione» si può considerare paradigmatico rispetto alla condizione umana: ha rivelato la «Natura» meglio e più intimamente di quanto avrebbero potuto fare l'osservazione e l'esperienza empirico-razionalistiche, e appunto per mantenere e rinnovare questa rivelazione il mito deve essere celebrato e ripetuto: l'apparizione e la scomparsa della vegetazione prese in sé, in quanto «fenomeni cosmici», non significano niente più di quel che sono: una comparsa e scomparsa periodica della vita vegetale. Soltanto il mito trasfigura questo *avvenimento* in *categoria*: sia perché la morte e la risurrezione degli dèi della vegetazione diventano gli archetipi di tutte le morti e di tutte le risurrezioni, quali che siano e su qualsiasi piano si manifestino, sia anche perché rivelano il destino della condizione umana meglio di quanto potrebbe rivelarlo ogni altro strumento empirico-razionalistico.

Allo stesso modo, certi miti cosmogonici che narrano la creazione dell'Universo partendo dal corpo di un gigante primordiale, o addirittura dal corpo e dal sangue dello stesso dio creatore, sono diventati il modello non soltanto dei «riti di costruzione» (che implicano, come è noto, il sacrificio di un essere vivente quando si costruisce una casa, un ponte, un santuario), ma anche di ogni specie di «creazione», nel più ampio significato del termine. Il mito ha rivelato la condizione di tutte le «creazioni» che richiedono, per compiersi, una «animazione», cioè la comunicazione diretta della vita da parte di una creatura che già la possiede; rivela nello stesso tempo l'*impotenza dell'uomo a creare* all'infuori della propria riproduzione, che del resto in moltissime società è attribuita a forze religiose estranee all'uomo (figli venuti da alberi, pietre, acque, «antenati» ecc.).

Moltissimi miti e leggende descrivono le «difficoltà» incontrate

da un semidio o da un eroe per penetrare in un «dominio vietato» – che simboleggia sempre un territorio trascendente –, il Cielo o l'Inferno. Si tratta di attraversare un ponte sottile come il filo di una lama, o una liana che oscilla sotto il passo; di passare fra due rocce che quasi si toccano; di entrare da una porta che rimane socchiusa appena un attimo; di penetrare in una regione circondata da monti, da acque, da un cerchio di fuoco e custodita da mostri, oppure da un'altra porta situata nel punto «ove si abbracciano Cielo e Terra», o dove si ricongiungono «le fini dell'Anno».[53] Certe versioni di questo mito delle «prove», come le fatiche di Eracle, la spedizione degli Argonauti ecc., hanno conosciuto nell'antichità una brillante fortuna letteraria, continuamente sfruttate e rifuse da mitografi e poeti; furono poi a loro volta imitate nei cicli di leggende semi-storiche, come il ciclo di Alessandro Magno, il quale anche errò nel paese delle tenebre, cercando l'erba della vita, lottò con mostri ecc. Molti di questi miti rappresentavano indubbiamente l'archetipo dei riti di iniziazione.[54] Ma i miti della «ricerca del paese trascendente» traducono anche una cosa diversa dalle scene iniziatiche, cioè la modalità «paradossale» del superamento di quella polarità inseparabile da qualsiasi mondo (da qualsiasi «condizione»). Il passaggio attraverso la «porta stretta», la «cruna dell'ago», le «rocce che si toccano» ecc. mette sempre in moto una coppia di contrari (tipo bene-male, notte-giorno, alto-basso ecc.).[55] In questo senso si ha il diritto di dire che i miti della «ricerca» e delle «prove iniziatiche» rivelano, in forma plastica e drammatica, l'atto stesso con cui lo spirito trascende un Cosmo condizionato, polare e frammentario, per ritrovare l'unità fondamentale anteriore alla Creazione.

[53] *Jaiminīya Up. Brāhmaṇa*, I, 5, 5; I, 35, 7-9 e *passim*. Su alcuni di questi temi mitici cfr. Cook, *Zeus*, III, Rt. II (Cambridge 1940), pp. 975-1016; Coomaraswamy, *Symplegades*, pp. 463-88.

[54] Cfr., ad esempio, il duello col mostro tricefalo, la «prova» classica delle iniziazioni militari, studiata da Dumézil, *Horace et les Curiaces* (Paris 1942).

[55] Cfr. Coomaraswamy, *op. cit.*, p. 486.

163. *La struttura di un mito: Varuṇa e Vṛtra*

Il mito, come il simbolo, ha una «logica» sua propria, una coerenza intrinseca che gli permette di essere «vero» su diversi piani, per lontani che siano dal piano sul quale il mito si manifestò in origine. Abbiamo già detto in quanti modi e in quante svariate prospettive è «vero» – e quindi applicabile, utilizzabile – il mito cosmogonico. Ricordiamo, per dare ancora un altro esempio, il mito e la struttura di Varuṇa, dio celeste e sovrano, onnipotente e all'occorrenza «legatore» mediante la sua «potenza spirituale», la sua «magia». Ma il suo aspetto cosmico è ancora più denso: non è soltanto, come abbiamo visto, un dio celeste, è anche dio lunare e acquatico. Vi è stata in Varuṇa, e forse molto presto, una certa dominante «notturna» che Bergaigne, e recentemente Coomaraswamy, hanno posto in rilievo. Bergaigne segnalava[56] il commentatore del *Taittirīya Saṃhitā* (I, 8, 16, 1), per il quale Varuṇa designa «colui che avvolge, come l'oscurità». Questo lato «notturno» di Varuṇa non si lascia interpretare esclusivamente nel senso uranico di «Cielo notturno», ha anche un significato più ampio, autenticamente cosmologico e persino metafisico: la Notte *è* anch'essa virtualità, germe, non-manifestazione, e fu appunto questa modalità notturna di Varuṇa che gli permise di diventare un dio delle acque,[57] e che aprì la strada alla sua assimilazione al «demone» Vṛtra.

Non è qui il caso di affrontare il problema «Vṛtra-Varuṇa»; ricorderemo soltanto che fra le due entità vi sono parecchi tratti comuni. Anche se non teniamo conto della probabile parentela etimologica fra i due nomi,[58] è importante rilevare che ambedue sono in relazione con le Acque, e in primo luogo con le «acque trattenute» («il grande Varuṇa ha nascosto il mare...»),[59] e che Vṛtra, come Varuṇa, è talvolta chiamato *māyin* «mago».[60] In una certa pro-

[56] Bergaigne, *La Religion védique*, III, p. 113.

[57] *Ibid.*, p. 128.

[58] *Ibid.*, p. 115 e *passim*; *Coomaraswamy, Spiritual Authority and Temporal Power* (New Haven 1942), pp. 29 sgg.

[59] *Ṛgveda*, IX, 73, 3.

[60] Ad esempio, *ibid.*, II, 11, 10.

spettiva, queste diverse assimilazioni di Vṛtra e di Varuṇa, come del resto tutte le altre modalità e funzioni di Varuṇa, si corrispondono e si giustificano l'una con l'altra. La Notte (il non-manifestato), le acque (il virtuale, i germi), la «trascendenza» e il «non agire» (caratteristiche degli dèi celesti e sovrani) hanno una solidarietà, insieme mitica e metafisica, da una parte con i «legatori» di ogni specie, dall'altra col Vṛtra che ha «trattenuto», «fermato» o «incatenato» le Acque. Sul piano cosmico, anche Vṛtra è un «legatore». Il mito di Vṛtra è quindi multivalente, come tutti i grandi miti, e la sua interpretazione non si esaurisce in un unico significato. Si può perfino dire che una delle principali funzioni del mito è di fissare, di legalizzare i livelli del reale, che si dimostrano multipli ed eterogenei tanto per la coscienza immediata che per la riflessione. Così, nel mito di Vṛtra, accanto ad altri valori, si nota quello di un ritorno al non-manifestato, di una «fermata», di un «legame» che ostacola l'espansione delle «forme», cioè la Vita cosmica. Evidentemente non abbiamo il diritto di spingere troppo oltre il ravvicinamento fra Vṛtra e Varuṇa. Ma la parentela strutturale è innegabile fra il «notturno», il «non agente», il «mago» Varuṇa, che lega i colpevoli a distanza, e il Vṛtra che «incatena» le Acque. L'azione dell'uno, come quella dell'altro, ha l'effetto di fermare la vita, di produrre la morte sul piano individuale, nel primo caso, e sul piano cosmico, nell'altro.

164. *Mito - «storia esemplare»*

Ogni mito, indipendentemente dalla sua natura, enuncia un avvenimento che avvenne *in illo tempore* e per questo costituisce un precedente esemplare per tutte le azioni e «situazioni» che, in seguito, ripeteranno l'avvenimento. Ogni rituale, ogni azione che abbia un senso, eseguiti dagli uomini, ripetono un archetipo mitico; ora abbiamo visto (§ 150) che la ripetizione ha per conseguenza l'abolizione del tempo profano e la proiezione dell'uomo in un tempo magico-religioso che non ha nulla a che vedere con la durata propriamente detta, ma costituisce l'«eterno presente» del tempo mitico. Il che significa che, congiuntamente ad altre esperienze magico-religiose, il mito reintegra l'uomo in un'epoca a-temporale

che è, di fatto, un *illud tempus*, cioè un tempo aurorale, «paradisiaco», oltre la storia. Chi compie un rito qualsiasi, trascende il tempo e lo spazio profano; allo stesso modo, chi «imita» un modello mitico o soltanto ascolta ritualmente (partecipandovi) la recitazione di un mito, è sottratto al divenire profano e ritrova il Grande Tempo.

Nella prospettiva dello spirito moderno, il mito (e con esso tutte le altre esperienze religiose) abolisce la «storia» (§ 150). Ma bisogna notare che i miti, in genere, per il solo fatto di enunciare *quel che avvenne in illo tempore*, sono essi stessi una *storia esemplare* del gruppo umano che li ha conservati e del Cosmo di quel gruppo. Perfino il mito cosmogonico è anch'esso una *storia*, in quanto racconta tutto quel che avvenne *ab origine*. Evidentemente con questa riserva, che non si tratta di «storia» nel senso moderno della parola – di avvenimenti irreversibili e non ripetibili – ma di una *storia esemplare* che può ripetersi (periodicamente o no) e che trova il suo significato e il suo valore nella ripetizione stessa. *La storia che è stata in origine* deve ripetersi, perché ogni epifania primordiale è *ricca*, in altre parole non si lascia esaurire da una sola manifestazione. D'altra parte, i miti sono ricchi del loro contenuto, che è esemplare e, come tale, offre un *senso*, crea qualche cosa, annuncia qualche cosa ecc.

La funzione di storia esemplare che hanno i miti è resa sensibile anche dal bisogno che l'uomo arcaico sente di mostrare le «prove» dell'avvenimento registrato nel mito. Prendiamo un tema mitico noto: essendo avvenuta la tal cosa, gli uomini diventarono mortali, oppure le foche perdettero le dita, oppure la luna si coprì di macchie ecc. Questo tema è perfettamente «dimostrabile», per la mentalità arcaica, dal fatto che l'uomo *è* realmente mortale, che le foche *non hanno* dita, che la luna *ha realmente* delle macchie. Il mito che rivela come l'isola Tonga sia stata pescata in fondo all'oceano, fornisce la prova della sua veridicità col fatto che si vede ancora la canna adoperata per pescarla e la roccia su cui si impigliò l'amo.[61] Questo bisogno di dimostrare la veridicità del mito ci aiuta a decifrare il senso che avevano storia e «documenti storici» nella mentalità arcaica. Tradisce infatti l'importanza attri-

[61] Ehnmark, *Anthropomorphism and Miracle*, pp. 181 sg.

buita dall'uomo primitivo alle *cose che sono realmente avvenute*, agli avvenimenti successi in modo concreto intorno a lui; l'appetito del suo spirito per il «reale», per quel che «è» pienamente. Ma, contemporaneamente, la funzione esemplare attribuita a questi avvenimenti dell'*illud tempus* permette di indovinare l'interessamento dell'uomo arcaico per le realtà significative, creatrici, paradigmatiche. Interessamento che sopravvive ancora nei primi storici del mondo antico, per i quali il «passato» aveva un senso unicamente in quanto era un esempio da imitare, e formava quindi la *summa* pedagogica dell'umanità intera. Questa missione di «storia esemplare» assegnata al mito dev'essere accostata, per intenderla bene, alla tendenza dell'uomo arcaico a realizzare concretamente un archetipo ideale, a vivere «sperimentalmente» l'eternità fin da questa vita terrena. Aspirazione che abbiamo posto in chiaro analizzando il tempo sacro (§ 155).

165. *Degradazione dei miti*

Il mito può degradarsi in leggenda epica, ballata o romanzo, oppure può sopravvivere nella forma sminuita di «superstizioni», abitudini, nostalgie ecc.; non per questo perde la sua struttura o la sua portata. Si ricorderà che il mito dell'Albero Cosmico si conserva nelle leggende e nei riti della raccolta dei semplici (§ 111). Le «prove», le sofferenze, le peregrinazioni del candidato all'iniziazione sopravvivono nel racconto delle sofferenze e degli ostacoli superati, prima di raggiungere il suo fine, dall'*eroe* epico o drammatico (Ulisse, Enea, Parsifal, certi personaggi di Shakespeare, Faust ecc.). Tutte queste «prove», queste «sofferenze», materia di epopea, dramma e romanzo, si possono facilmente ricondurre alle sofferenze e agli ostacoli rituali del «cammino verso il centro» (§ 146). Indubbiamente, il «cammino» non si svolge sullo stesso piano iniziatico, ma, tipologicamente parlando, gli errori di Ulisse o la ricerca del Santo Graal si ritrovano perfino nei grandi romanzi del secolo scorso, per non parlare della letteratura popolare, di ben nota origine arcaica. Se oggi il romanzo poliziesco narra la lotta fra delinquente e investigatore (il «genio buono» e quello «cattivo», il Drago e il Principe Azzurro delle favole ecc.), mentre qualche generazione fa si presentavano con compiacenza il principe orfano o la pura fanciulla alle prese con lo «scellerato», mentre 150 anni fa erano in voga i romanzi «neri» e «frenetici», con i loro «monaci tenebrosi», gli «italiani», gli «scellerati», le «fanciulle rapite», i «protettori mascherati» ecc., queste sfumature dell'affabulazione si spiegano con il colore e l'orientamento variabile della sensibilità popolare, ma il tema non cambia.

Evidentemente ogni gradino disceso rende più «opachi» il conflitto e i personaggi drammatici; la trasparenza originale si oscura, le note specifiche di «colore locale» si moltiplicano. Ma i modelli trasmessi dal più lontano passato non scompaiono, non perdono il loro potere di riattualizzazione. Rimangono validi per la coscienza «moderna». Un esempio fra mille: Achille e Søren Kierkegaard. Achille, come molti altri eroi, non si sposa, quantunque gli sia stata predetta una vita felice e feconda purché si ammogli; senonché, in questo caso, avrebbe dovuto rinunciare a diventare un *eroe*, non avrebbe realizzato l'«unico», non avrebbe conquistato l'immortalità. Kierkegaard attraversa un identico dramma esistenziale rispetto a Regina Olsen; respinge il matrimonio per rimanere se stesso, l'«unico», per poter aspirare all'eterno, rifiutando la modalità di un'esistenza felice nel «generale». Lo confessa chiaramente in un frammento del suo *Giornale intimo* (VIII, A 56): «Sarei più felice, in senso finito, se potessi allontanare da me questa spina che sento nella mia carne; ma, in senso infinito, sarei perduto». Ecco come una struttura mitica continua a essere realizzabile; si realizza in realtà sul piano dell'esperienza esistenzialista e, in questo caso particolare, all'infuori di ogni coscienza o influenza del modello mitico.

L'archetipo continua a creare anche quando è «degradato» a livelli sempre più bassi. Prendiamo ad esempio il mito delle Isole Felici o del Paradiso Terrestre, che ha occupato non soltanto l'immaginazione dei profani, ma addirittura la scienza nautica, fino alla epoca gloriosa delle grandi scoperte marittime. Quasi tutti i navigatori, anche quelli che si proponevano un preciso fine economico, la via delle Indie, tenevano presente *anche* la scoperta delle Isole dei Beati o del Paradiso Terrestre. E, come tutti sanno, non furono pochi quelli che credettero di averli scoperti davvero. Dai Fenici ai Portoghesi, tutte le grandi scoperte geografiche furono provocate dal mito del paese edenico. E quei viaggi, quelle ricer-

che, quelle scoperte sono i soli che acquistarono un significato spirituale e furono creatori di cultura. Se il ricordo del viaggio di Alessandro in India durò imperituro, fu perché, assimilato alla categoria mitica, soddisfaceva al bisogno di una «geografia mitica», la sola di cui gli uomini non possono privarsi. Le basi commerciali dei Genovesi in Crimea e sul Caspio, quelle dei Veneziani in Siria e in Egitto, presupponevano una scienza nautica molto sviluppata, e tuttavia quegli itinerari commerciali «non hanno lasciato nessun ricordo nella storia delle scoperte geografiche».[62] Al contrario, le spedizioni per la scoperta di paesi mitici non solo furono creatrici di leggende, ma fecero anche avanzare la scienza geografica.

Le nuove terre e le nuove isole conservarono il loro carattere mitico anche quando la geografia era diventata scientifica da molto tempo. L'«Isola dei Beati» sopravvisse a Camõens, attraversò il secolo dei lumi, l'epoca romantica, e non ha perduto il suo posto neppure ai giorni nostri. Ma isola mitica ormai non significa più Paradiso Terrestre: è l'Isola dell'Amore (di Camõens), l'Isola del «Buon Selvaggio» (di Defoe), l'Isola di Eutanasio (di Eminescu), o l'Isola «esotica», un paese di sogno pieno di segrete bellezze, l'isola della libertà, del *jazz*, del completo riposo, delle vacanze ideali, della crociera in piroscafi di lusso, a cui l'uomo moderno aspira nel miraggio della letteratura, del cinema, o soltanto della sua immaginazione. La *funzione* del paese edenico, privilegiato, è rimasta inalterata; soltanto la sua valorizzazione si è più volte deprezzata, dal Paradiso Terrestre (nel senso biblico) al paradiso esotico sognato dai nostri contemporanei. Senza dubbio c'è stata una «caduta», ma una caduta feconda. A tutti i livelli dell'esperienza umana, per quanto si suppongano umili, l'archetipo continua a valorizzare l'esistenza e a creare «valori culturali»: l'Isola dei romanzi moderni o l'Isola di Camõens sono valori culturali non meno delle tantissime isole della letteratura medievale.

Intendiamo dire che l'uomo, se anche sfuggisse a tutto il resto, resterebbe irriducibilmente prigioniero delle sue intuizioni archetipali, create nel momento in cui prese coscienza della propria situazione nel Cosmo. La nostalgia del Paradiso si lascia scoprire negli atti più banali dell'uomo moderno. L'*assoluto* non si può estirpare, può soltanto degradarsi. E la spiritualità arcaica sopravvive, a suo modo, non come *atto*, non come possibilità di reale conseguimento per l'uomo, ma come una *nostalgia* creatrice di valori autonomi: arte, scienze, mistica sociale ecc.

[62] Olschki, *Storia letteraria delle scoperte geografiche* (Firenze 1937), p. 195.

13.

La struttura dei simboli

166. *Pietre simboliche*

Sono rari i fenomeni magico-religiosi che non implichino, in una forma o nell'altra, un certo simbolismo; il materiale documentario passato in rassegna nei capitoli precedenti lo dimostra abbondantemente. Senza dubbio, ogni fatto magico-religioso è una cratofania, una ierofania o una teofania; non occorre tornare su ciò. Ma spesso ci troviamo di fronte a cratofanie, ierofanie o teofanie *mediate*, ottenute mediante la partecipazione o l'integrazione a un sistema magico-religioso che è sempre un sistema simbolico, vale a dire un simbolismo. Così, per ricordare soltanto un esempio, abbiamo visto che certe pietre diventano sacre perché le anime dei morti («antenati») si incarnano in esse, oppure perché manifestano o rappresentano una forza sacra, una divinità, o ancora perché nelle loro vicinanze è avvenuto un patto solenne o un avvenimento religioso ecc. Ma moltissime altre pietre acquistano qualità magico-religiose grazie a una ierofania o a una cratofania mediate, cioè attraverso un simbolismo che conferisce loro valore magico o religioso.

La pietra sulla quale dormì Giacobbe, e da cui vide in sogno la scala degli angeli, divenne sacra soltanto perché fu la sede di una ierofania. Ma altri *bethel* od *omphaloi* sono sacri perché si trovano nel «Centro del Mondo», e quindi nel punto di congiunzione fra le tre zone cosmiche. Evidentemente il «Centro» è esso stesso una zona sacra e, a questo titolo, l'oggetto che lo incarna o lo rappresenta diviene sacro anch'esso e si può quindi considerare una

ierofania. Ma, al tempo stesso, è vera l'affermazione che un *bethel* o un *omphalos* sono «simboli» del «Centro» nella misura in cui portano in sé una realtà che trascende lo spazio (il «Centro») e la introducono in uno spazio profano. Parimenti certe pietre forate diventano sacre grazie al simbolismo (solare o sessuale) rivelato dalla loro stessa forma. In questo caso la ierofanizzazione avviene mediante un simbolismo patente, direttamente rivelato dalla «forma» stessa della pietra («forma» intesa, naturalmente, quale è appresa dall'esperienza magico-religiosa, non dall'esperienza empirico-razionalista). Ma vi sono altre pietre magiche, medicinali o «preziose», che traggono il loro valore dalla partecipazione a un simbolismo non sempre trasparente. Alcuni esempi illumineranno le articolazioni di un simbolismo sempre più denso, che invano avremmo cercato nelle ierofanie e nelle cratofanie litiche già ricordate.

La giada è una «pietra preziosa» che ebbe un ruolo notevole nella simbolica arcaica cinese.[1] Nell'ordine sociale incarna la sovranità e la potenza; in medicina è una panacea, e viene ingerita[2] per ottenere la rigenerazione del corpo; è anche ritenuta nutrimento degli spiriti, e i taoisti credevano che potesse garantire l'immortalità.[3] Da questo viene l'importanza della giada in alchimia, e il posto che ha sempre occupato nelle teorie e nelle pratiche funerarie. Dice un testo dell'alchimista Ko-Hung: «Ponendo oro e giada nei nove orifici del cadavere, sarà preservato dalla putrefazione».[4] D'altra parte il trattato *T'ao Hung-Ching* (v secolo) dà questi particolari: «Se, aprendo una tomba antica, il cadavere che racchiude sembra vivo, sappiate che, dentro e fuori del corpo, vi sono grandi quantità di oro e di giada. Secondo le disposizioni della dinastia Han, i principi e i signori erano sepolti con i loro vestiti ornati di perle e con astucci di giada, per preservare il corpo dalla decomposizione».[5] Recenti scavi archeologici hanno confermato i testi relativi alle giade funebri.[6]

Ma la giada racchiude tutte queste virtù soltanto perché incarna il principio cosmologico *yang*, e pertanto è investita di tutto un

[1] Cfr. Laufer, *Jade, passim*.
[2] *Ibid.*, p. 296.
[3] De Groot, *Religious System of China*, I, pp. 271-73.
[4] Laufer, *op. cit.*, p. 299, nota.
[5] *Ibid.*, p. 299.
[6] Eliade, *Notes sur le symbolisme aquatique*, p. 141.

complesso di qualità solari, imperiali, indistruttibili. La giada, come del resto l'oro, contiene lo *yang* e diventa immediatamente un centro carico di energia cosmica. La sua multivalenza strumentale è conseguenza logica della multivalenza del principio cosmologico *yang*. E anche supponendo che cercassimo di penetrare nella preistoria che precedette la formula cosmologica *yang-yin*, ci troveremmo di fronte a un'altra formula cosmologica e a un altro simbolismo che avrebbe giustificato l'applicazione della giada.[7]

Seguire un simbolismo arcaico fino alla preistoria è possibile per la perla. Abbiamo tentato di farlo in uno studio precedente.[8] Sono state ritrovate perle, conchiglie, nelle sepolture preistoriche; la magia e la medicina le utilizzano; si offrono ritualmente alle divinità dei fiumi ecc.; occupano un posto privilegiato in alcuni culti asiatici; le donne le portano per ottenere fortuna in amore e fecondità. Vi fu un tempo in cui la conchiglia, la perla avevano dappertutto un significato magico-religioso; gradatamente il loro campo si è ristretto alla stregoneria e alla medicina.[9] Nei tempi moderni e per certe classi sociali, la perla conserva soltanto un valore economico ed estetico. Questa degradazione del significato metafisico, dal «cosmologico» all'«estetico», è di per sé un fenomeno interessante, sul quale torneremo; ma prima occorre rispondere a un'altra domanda: perché la perla ha un significato magico, medicinale o funerario? Perché era «nata dalle Acque», perché era «nata dalla Luna», perché rappresentava il principio *yin*, perché era stata trovata dentro una conchiglia, simbolo della femminilità creatrice. Tutte queste circostanze trasfiguravano la perla in «centro cosmologico», nel quale coincidevano i prestigi della Luna, della Donna, della Fecondità, del Parto. La perla era carica della forza germinatrice dell'acqua in cui si era formata; «nata dalla Luna»,[10] ne divideva le virtù magiche e per questo si imponeva come ornamento femminile; il simbolismo sessuale della conchiglia le comunicava tutte le forze che implica; infine la somiglianza fra perla e feto le conferiva proprietà genitali e ostetriche (l'ostrica *pang* «gravida di una perla, è simile alla donna che ha il feto nel ventre», dice

[7] Cfr. Karlgren, *Some Fecundity Symbols in Ancient China*.
[8] Eliade, *op. cit.*
[9] *Ibid.*, pp. 150 sgg.
[10] *Atharva Veda*, IV, 10.

un testo cinese).[11] Da questo triplice simbolismo (Luna, Acque, Donna) derivano tutte le proprietà magiche della perla, medicinali, ginecologiche e funerarie.

In India la perla diventò panacea; giovava contro le emorragie, l'itterizia, la pazzia, gli avvelenamenti, il mal d'occhi, la tisi ecc.[12] La medicina europea l'ha utilizzata specialmente contro la malinconia, l'epilessia, la pazzia;[13] malattie in massima parte «lunari». Anche le sue proprietà antitossiche si spiegano nello stesso modo: la Luna guariva gli avvelenamenti di ogni specie.[14] Ma il pregio della perla, in Oriente, è dovuto specialmente alle sue proprietà afrodisiache, fecondatrici e talismaniche. E quando si depone una perla nella tomba, a contatto col cadavere, essa rende il morto solidale col proprio principio cosmologico: la Luna, l'Acqua, la Donna. In altri termini, la perla rigenera il morto, inserendolo in un ritmo cosmico per eccellenza ciclico, che presuppone (come le fasi della luna) nascita, vita, morte, rinascita. Il morto coperto di perle[15] acquisisce un destino «lunare», può sperare di rientrare nel circuito cosmico, essendo penetrato da tutte le virtù della Luna, creatrici di forme viventi.

167. *Degradazione dei simboli*

Si comprende facilmente che il valore multiplo della perla è dovuto anzitutto al simbolismo in cui essa si inquadra. Che tale simbolismo venga interpretato basandosi particolarmente sugli elementi sessuali, o che si preferisca ridurlo a un complesso cultuale preistorico, un punto resta incontestabile: la sua struttura cosmologica. Gli emblemi e le funzioni della donna conservano, in tutte le società arcaiche, un valore cosmologico. Non siamo in grado di definire con esattezza in quale momento della preistoria la perla abbia acquisito tutti i valori sopra elencati; per lo meno è certo che assunse il suo carattere di «pietra magica» soltanto quando

[11] Cfr. Karlgren, *op. cit.*, p. 36.
[12] Cfr. Eliade, *op. cit.*, p. 149.
[13] *Ibid.*, p. 150.
[14] *Harshacharita* cit., *ibid.*
[15] Cfr. *ibid.*, pp. 154 sg.; Jackson, *Shells*, pp. 72 sgg.

l'uomo ebbe coscienza del complesso cosmologico Acqua-Luna-Divenire, e il ritmo cosmico dominato dalla Luna gli si rivelò. Le «origini» del simbolismo della perla non sono quindi empiriche, ma teoriche e metafisiche. Questo simbolismo, in seguito, fu interpretato, «vissuto» diversamente, poi degradato fino alle superstizioni e al valore economico-estetico che rappresenta per noi la perla.

Completiamo la nostra documentazione con l'aiuto di alcune pietre magico-religiose, cominciando dal lapislazzuli, la pietra azzurra che godeva di tanto prestigio in Mesopotamia e doveva il suo valore sacro al significato cosmologico: rappresentava infatti la notte stellata e il dio della luna, Sin. I Babilonesi conoscevano e apprezzavano certe pietre ginecologiche, passate poi nella medicina greca. Una, la «pietra della gravidanza» (*aban e-ri-e*), fu identificata da Boson con il *lithos samios* di Dioscoride; un'altra, *aban rāmi*, «la pietra dell'amore», «della fecondità», sembra confondersi col *lithos selenites* di Dioscoride. Le pietre di questa specie traevano la loro efficacia ginecologica dall'omologazione con la luna. Il valore ostetrico del diaspro (*aban ašup*) si spiega col fatto che rompendosi generava, nel suo «ventre», parecchie altre pietre; il simbolo è evidente. Dai Babilonesi, la funzione ginecologica del diaspro passò al mondo greco-romano, ove si conservò fino al Medioevo. Un simbolismo analogo spiega la fortuna goduta nell'antichità dalla «pietra delle aquile», *aetites: utilis est*, osserva Plinio,[16] *mulieribus pregnantibus*; scuotendo questa pietra si sente nel suo interno uno strano rumore, come se nascondesse nel «ventre» un'altra pietra. La virtù di queste pietre ginecologiche e ostetriche deriva direttamente o dalla loro partecipazione al principio lunare, o da una loro singolare conformazione, ritenuta segno di una provenienza eccezionale. La loro essenza magica è conseguenza della loro «vita», infatti sono «vive», hanno un sesso, sono gravide. E non sono un'eccezione: tutte le altre pietre e tutti i metalli «vivono» anch'essi e hanno un sesso,[17] solo che la loro vita è assai più tranquilla, la loro sessualità più vaga; «spuntano» nel grembo della terra con ritmo sonnolento, pochissime «raggiungono la maturità» (per gli Indiani il diamante è *pakka*, «maturo», mentre il cristallo è *kaccha*, «acerbo»).[18]

[16] *Nat. hist.*, XXXVI, 21, 149-51.
[17] Eliade, *Metallurgy, Magic, and Alchemy, passim*.
[18] *Ibid.*, p. 37.

Un ottimo esempio di spostamento e variabilità del simbolo è dato dalla «pietra del serpente». In molte regioni si credeva che le pietre preziose fossero cadute dalla testa dei serpenti o dei dragoni. Per questo il diamante, ad esempio, era ritenuto velenoso e si raccomandava di non portarlo alle labbra, perché era stato nella gola del serpente (credenze di origine indiana passate nel mondo ellenistico e arabo).[19] Le credenze che fanno derivare le pietre preziose dalla bava dei serpenti coprono un'area vastissima, dalla Cina all'Inghilterra.[20] In India si crede che i *nāga* portino nel gozzo e nella testa certe pietre magiche, splendenti. Plinio[21] razionalizza queste credenze di origine orientale quando afferma che la *dracontia* o *dracontites* è una pietra che si forma nel cervello (*cerebra*) dei dragoni. Il processo di razionalizzazione è ancora più spiccato in Filostrato;[22] l'occhio di certi dragoni, dice, è una pietra «di splendore accecante» e dotata di virtù magiche; i maghi, aggiunge Filostrato, dopo aver adorato i rettili, tagliano loro la testa e ne traggono pietre preziose.

L'origine e la base teorica di queste leggende e di tante altre non sono oscure; è il mito arcaico dei «mostri» (serpenti, dragoni), custodi dell'«Albero della Vita», di una zona consacrata per eccellenza, di una sostanza sacra, di valori assoluti (immortalità, giovinezza eterna, scienza del bene e del male ecc.). Si ricorderà che i simboli di questa realtà assoluta sono sempre custoditi da mostri che ne vietano l'accesso ai non eletti; l'«Albero della Vita», l'Albero dalle Mele d'Oro o il Vello d'Oro, «i tesori» di ogni specie (le perle del fondo oceanico, l'oro della terra ecc.) sono difesi da un drago, e chi vuole appropriarsi di uno dei simboli dell'immortalità deve anzitutto dar prova di «eroismo» o di «sapienza», affrontando ogni sorta di perigli e uccidendo finalmente il mostruoso rettile. Da questo tema mitico arcaico sono derivate, mediante molteplici processi di razionalizzazione e degradazione, tutte le credenze relative a tesori, pietre magiche e gioielli. L'Albero della Vita, o l'Albero delle Mele d'Oro o il Vello d'Oro – che simboleggiavano uno stato assoluto (oro = «gloria», immortalità) – di-

[19] Cfr. Laufer, *The Diamond*, pp. 40-44.
[20] Cfr. Eliade, «Mesterul Manole» (Bucureşti), nn. 1-2 (1939).
[21] *Op. cit.*, XXXVI, 10.
[22] *Vita Apol. Tyan.*, III, 7.

ventano un «tesoro» di oro nascosto sottoterra e custodito da dragoni o serpenti.

Gli *emblemi* metafisici custoditi e difesi da serpenti, si trasformano in *oggetti* concreti che si trovano sulla fronte, nell'occhio o nel gozzo dei serpenti. Quel che in origine era pregiato come *segno* dell'assoluto, assume più tardi – per altri strati sociali o in seguito a degradazione del significato – valori magici, medicinali, estetici. In India, ad esempio, il diamante passava per emblema della realtà assoluta; il suo nome *vajra* era anche il nome del fulmine, simbolo di Indra, emblema dell'essenza incorruttibile. In questo complesso teorico – forza, incorruttibilità, lampo, manifestazione cosmica della virilità – il diamante era consacrato in quanto, nell'ordine mineralogico, incarnava tali proprietà. Nel quadro dell'altro complesso teorico, quello della valorizzazione «popolare» della realtà assoluta, custodita da un mostro, il diamante era pregiato per la sua discendenza dai serpenti. Alla stessa discendenza (ora degradata a livelli sempre più bassi) il diamante doveva le sue virtù magiche e medicinali: preservava dall'avvelenamento e dai serpenti, come tante altre «pietre dei serpenti» (*carbunculus*, *borax*, il *bezoar* ecc.). Un certo numero di queste «pietre dei serpenti» furono realmente tolte dalla testa di rettili, ove talvolta si trovano concrezioni dure e pietrose. *Ma le si scoprì solo perché le si era cercate.* La credenza nella «pietra dei serpenti» è diffusissima, mentre è molto recente, e limitata a certe zone, l'osservazione di concrescenze dure e petrose nei rettili; insomma, è rarissimo che una «pietra dei serpenti» sia realmente una pietra estratta dalla testa di un serpente. La stragrande maggioranza delle altre pietre magiche e medicinali, abbiano o no una nomenclatura ofidica, hanno relazioni svariate coi serpenti in virtù di un mito originale, riducibile, come abbiamo detto, a un tema metafisico: «il mostro custode degli emblemi dell'immortalità». Non c'è dubbio che molte leggende e superstizioni sono derivate non direttamente dalla formula mitica primordiale, ma dalle innumerevoli varianti laterali o «degradate», alle quali la prima formula ha dato origine.

168. *Infantilismo*

Ci siamo limitati di proposito a questi esempi raccolti in un solo settore per mettere in luce da una parte le molteplici ramificazioni del simbolo, dall'altra i processi di razionalizzazione, di degradazione e d'infantilizzazione che un simbolismo subisce nella sua interpretazione ai livelli più bassi. Come vi sarete potuti convincere, abbiamo spesso a che fare con varianti, in apparenza «popolari», la cui origine dotta – in ultima analisi metafisica (cosmologica ecc.) – si può facilmente riconoscere (ad esempio, la «pietra dei serpenti») e presenta tutte le stimmate di un processo di infantilizzazione. Questo processo, del resto, può svolgersi in molte altre maniere. Citiamo due casi fra i più frequenti: 1) o un simbolismo «dotto» finisce col tempo per servire a strati sociali inferiori, degradando così il suo significato primitivo; 2) oppure il simbolo è inteso in modo puerile, cioè estremamente concreto e staccato dal sistema cui apparteneva. Abbiamo fornito qui sopra qualche esempio della prima categoria («pietra dei serpenti», perla ecc.). Citiamo un caso altrettanto suggestivo. Una vecchia ricetta popolare rumena prescrive: «Quando un uomo o un animale è raffreddato scrivete queste parole sopra un piatto nuovo: *Fison*, *Gheon*, *Tigri*, *Eufrate*, e lavatele con acqua vergine; il malato beva di quell'acqua e guarirà; se è un animale, versategliela nel naso».[23] I nomi dei quattro fiumi biblici che irrigano il Paradiso possono purificare, in una prospettiva magico-religiosa, qualsiasi «Cosmo», e quindi il microcosmo rappresentato dal corpo dell'uomo o dell'animale. In questo caso, l'infantilismo si evidenzia subito nel modo semplicistico, concreto, di intendere il simbolismo della purificazione mediante le acque paradisiache: si assorbe l'acqua che ha toccato le quattro parole scritte...

Quanto al secondo tipo di infantilizzazione del simbolo (che non implica necessariamente una «storia», una «caduta» dall'ambiente dotto a quello popolare), se ne troveranno molti esempi nel bel libro di Lévy-Bruhl, *L'expérience mystique et les symboles chez les primitifs* (pp. 169-299). La maggior parte dei documenti citati

[23] Eliade, *Les Livres populaires*, p. 74.

dallo studioso francese illumina il simbolo quale sostituto dell'oggetto sacro, o in quanto «simbolo-appartenenza», e, quando si tratta di sostituto e partecipazioni, il processo di infantilizzazione è inevitabile; questo non solo presso i «primitivi», ma anche nelle società più evolute. Citiamo, per fornire un esempio, il seguente caso riportato da Lévy-Bruhl: «Nell'Africa equatoriale, nell'alto Ogooué, l'antilope *ocibi*, spiegava un capo Bamba, va al pascolo soltanto di notte. Durante il giorno dorme o rumina, senza spostarsi. Quest'abitudine ha indotto gli indigeni a farne il simbolo dell'immobilità. Sono convinti che tutti quelli che hanno mangiato in comune la carne di quell'antilope all'inaugurazione di un nuovo villaggio, non lo abbandoneranno per stabilirsi altrove» (pp. 257-58). Nel pensiero degli indigeni, il simbolo si comunica per partecipazione, in modo concreto, appunto come le quattro parole scritte in fondo a un piatto possono «purificare», nella citata magia infantilizzata, un individuo raffreddato. Ma questa varietà di interpretazioni non esaurisce né il simbolo originale né le possibilità, per i «primitivi», di accedere a un simbolismo coerente. Questo, lo ripetiamo, è soltanto un campione di quell'infantilismo che si manifesta abbondantemente nell'esperienza religiosa di qualsiasi popolazione civilizzata. Che i «primitivi» siano anch'essi capaci di un simbolismo coerente, cioè articolato su princìpi cosmo-teologici, è dimostrato da numerosi fatti già passati in rassegna nei precedenti capitoli (ad esempio, il simbolismo del «Centro» presso i popoli artici, camitici, ugro-finnici; la comunicazione fra le tre zone cosmiche dei Pigmei di Malacca; il simbolismo dell'arcobaleno, della montagna, delle liane cosmiche ecc. presso gli Australiani, gli Oceanici ecc.). Ma avremo presto occasione di tornare su questa capacità teoretica dei «primitivi» o delle popolazioni primitive.

Per ora constatiamo la coesistenza, nelle società «primitive», non meno che in quelle evolute, di un simbolismo coerente accanto a un simbolismo infantilizzato. Lasceremo da parte il problema della causa di questa infantilizzazione, e se sia inerente alla condizione umana. Ci basti qui sottolineare che, coerente o degradato, il simbolo continua a svolgere un ruolo importante in tutte le società. La sua funzione resta invariabile: trasformare un oggetto o un atto in *qualche cosa di diverso* da quel che sono nella prospettiva dell'esperienza profana. Riferendoci ancora una volta a esempi

già citati – si tratti di un *omphalos*, simbolo del «Centro», o di una pietra preziosa come la giada e la perla, o di una pietra magica come la «pietra dei serpenti» – ognuna di queste varietà di pietre riceve un valore nell'esperienza magico-religiosa dell'uomo, nella misura in cui manifesta un qualsiasi simbolo.

169. *Simboli e ierofanie*

Considerato da questo punto di vista, il simbolo prolunga la dialettica della ierofania: *tutto quel che non è direttamente consacrato da una ierofania, diventa sacro grazie alla sua partecipazione a un simbolo*. I simboli discussi da Lévy-Bruhl sono in maggioranza partecipazioni o sostituti di oggetti sacri di qualche specie. Un meccanismo identico si nota nelle religioni «evolute»; basta sfogliare un repertorio esauriente, come ad esempio *Symbols of the Gods in Mesopotamian Art*, di E. Douglas Van Buren, per convincersi che tutta una serie di oggetti o di segni simbolici debbono il loro valore e la loro funzione sacra al fatto che si integrano nella «forma» o nell'epifania di una divinità (ornamenti, acconciature, segni degli dèi, oggetti portati dagli dèi ecc.). Ma i simboli non si esauriscono qui: ve ne sono altri che precedono la «forma» storica della divinità; alludiamo a molti simboli vegetali, alla luna, al sole, al lampo, a certi disegni geometrici (croce, pentagono, rombi, svastica ecc.). Molti di essi sono stati annessi dalle divinità che dominarono la storia religiosa della Mesopotamia: la luna nuova da Sin, dio lunare; il disco solare da Šamaš ecc. Se altri hanno conservato qualche autonomia rispetto agli dèi (ad esempio certe armi, certi simboli architettonici, certi segni come quello dei «tre punti» ecc.), molti, i più, furono sollecitati successivamente da moltissime divinità, e questo ci fa credere che hanno preceduto i vari pantheon mesopotamici. Del resto, la trasmissione di un simbolo da un dio all'altro è fenomeno corrente nella storia delle religioni. Così, ad esempio, in India *vajra*, insieme «fulmine» e «diamante» (simbolo della sovranità universale, dell'incorruttibilità, della realtà assoluta ecc.) passò da Agni a Indra, poi al Buddha. E sarebbe facile moltiplicare gli esempi.

Da queste considerazioni risulta che la maggior parte delle iero-

fanie possono diventare simboli. Ma la parte importante rappresentata dal simbolismo nell'esperienza magico-religiosa dell'umanità non va cercata in questa convertibilità delle ierofanie in simboli. Il simbolo non è importante solo perché *prolunga* una ierofania o le si *sostituisce*, ma anzitutto perché può continuare il processo di ierofanizzazione, e specialmente perché, all'occorrenza, *è esso stesso una ierofania*, cioè perché *rivela una realtà sacra o cosmologica che nessun'altra «manifestazione» è capace di rivelare*. Così, per dare un esempio del prolungamento di una ierofania mediante un simbolo, tutti gli amuleti e tutti i «segni» nei quali è presente la Luna (luna nuova, mezzaluna, luna piena ecc.) traggono la loro efficacia da questa stessa presenza; in un modo o nell'altro, partecipano alla sacralità della Luna. Sono, potremmo dire, epifanie diminuite della Luna. Ma l'importanza degli amuleti e dei talismani non si spiega certamente con quest'epifania diminuita e talvolta indistinta[24] (come quando la luna nuova è riprodotta rozzamente su panini votivi). La ragione dell'importanza del simbolo dobbiamo ricercarla nel *simbolo in sé*. Il processo è evidente per una quantità di disegni e ornamenti della ceramica, nella protostoria cinese ed eurasiatica, «simboleggianti» le fasi della luna mediante diverse opposizioni di bianco e di nero (= luce e oscurità; cfr. i lavori di C. Hentze). Questi disegni e ornamenti hanno tutti una funzione e un valore magico-religiosi.[25] Ma l'*epifania* lunare è qui pressoché indecifrabile, e quel che le conferisce il suo valore è il *simbolismo* lunare.

Vi è di più: mentre una ierofania presuppone discontinuità nell'esperienza religiosa (poiché esiste sempre, sotto una qualsiasi forma, una *frattura* fra sacro e profano e un *passaggio* dall'uno all'altro; frattura e passaggio che formano l'essenza stessa della vita religiosa), un simbolismo attua la *solidarietà permanente dell'uomo con la sacralità* (solidarizzazione evidentemente confusa, nel senso che l'uomo ne prende coscienza soltanto sporadicamente). Un talismano, o la giada, o le perle indossate, proiettano in modo permanente chi le porta nella zona sacra rappresentata (cioè simboleggiata); ora, questa permanenza non si potrebbe acquisire mediante

[24] Cfr. per la Mesopotamia Van Buren, *op. cit.*, p. 3.
[25] Cfr. Rydh, *Symbolism in Mortuary Ceramics*, *passim*.

un'esperienza magico-religiosa, che presuppone una frattura tra profano e sacro. Abbiamo visto (§ 146) che i «doppioni facili» dell'Albero Cosmico, dell'Asse dell'Universo, del Tempio ecc. sono sempre rappresentati da un simbolo del Centro. Ma, come abbiamo già avuto occasione di notare, un «Centro» è di difficile conquista, e porlo a disposizione di un qualsiasi soggetto tradisce quel che abbiamo chiamato «nostalgia del Paradiso», il desiderio di trovarsi permanentemente, senza sforzo e perfino, in qualche modo, senza rendersene conto, in una zona sacra per eccellenza. Così ancora, si può dire che il simbolismo tradisce il bisogno dell'uomo di prolungare all'infinito la ierofanizzazione del Mondo, di trovare ininterrottamente doppioni, sostituti e partecipazioni a una ierofania data; meglio ancora, tradisce una tendenza a identificare questa ierofania col complesso dell'Universo. Torneremo alla fine del capitolo su quest'importante funzione del simbolo.

170. *Coerenza del simbolo*

Rigorosamente parlando, la parola simbolo dovrebbe riservarsi ai simboli che prolungano una ierofania o formano essi stessi una «rivelazione» non esprimibile mediante un'altra forma magico-religiosa (rito, mito, forma divina ecc.). In senso lato, nondimeno, *tutto* può essere un simbolo o può funzionare da simbolo, dalla cratofania più rudimentale («simboleggiante» in qualche modo la potenza magico-religiosa incorporata in un qualsiasi oggetto) fino a Gesù Cristo che, da un certo punto di vista, si può considerare «simbolo» del miracolo dell'incarnazione di Dio nell'uomo.

I due sensi della parola «simbolo» sono ammessi nel linguaggio corrente dell'etnologia, della storia delle religioni e della filosofia, e, come abbiamo già potuto constatare, i due sensi sono confermati dall'esperienza magico-religiosa dell'intera umanità. Tuttavia la struttura e la funzione autentiche del simbolo possono essere penetrate soprattutto con lo studio particolare del simbolo in quanto prolungamento della ierofania e in quanto forma autonoma della rivelazione. Abbiamo considerato qui sopra il simbolismo lunare dei disegni preistorici e protostorici. Certo i disegni di questo tipo prolungano la ierofania lunare, ma, considerati nel loro complesso,

dicono più di qualsiasi altra epifania lunare. Ci aiutano a districare da tutte quelle epifanie il *simbolismo lunare*, e questo ha il vantaggio di poter «rivelare» meglio di tutte le altre epifanie lunari riunite e, insieme, di poter rivelare in modo simultaneo e panoramico quel che discoprono le altre epifanie in modo successivo e frammentario. Il simbolismo della Luna rende trasparente la struttura stessa delle ierofanie lunari; l'emblema di un animale lunare (*t'ao-t'ie*, l'orso ecc.), o un disegno in bianco e nero nel quale è integrata la figura dell'«antenato», rivela allo stesso grado la totalità dei prestigi lunari e il destino del Cosmo e dell'Uomo nel suo ritmico e perpetuo divenire (cfr. gli studi di Hentze).

Parimenti la sacralità delle Acque e la struttura delle Cosmologie e delle Apocalissi acquatiche potrebbero rivelarsi integralmente soltanto attraverso il simbolismo acquatico, che è il solo «sistema» capace di integrare tutte le rivelazioni particolari delle innumerevoli ierofanie. Naturalmente questo simbolismo acquatico non è manifestato in nessun luogo in modo concreto, non ha «sostegno», è formato da un insieme di simboli interdipendenti e integrabili in un sistema; nondimeno è reale. Basta ricordare (§ 73) la coerenza del simbolismo dell'immersione nelle Acque (battesimo, diluvio, «Atlantide»), della purificazione mediante l'acqua (battesimo, libagioni funerarie), della precosmogonia (le Acque, il «loto» o l'«isola» ecc.) per intendere che siamo di fronte a un «sistema» ben articolato. Sistema evidentemente implicito in tutta la ierofania acquatica, per quanto modesta, ma che si rivela più nettamente attraverso un simbolo (ad esempio il diluvio o il battesimo) e si rivela totalmente soltanto nel simbolismo acquatico, quale risulta da *tutte* le ierofanie.

Una rapida rassegna dei precedenti capitoli mostra abbastanza nettamente che ci troviamo, secondo i casi, di fronte a un simbolismo celeste, o a un simbolismo tellurico, vegetale, solare, spaziale, temporale ecc. Questi diversi simbolismi possono a ragione considerarsi «sistemi» autonomi, nella misura in cui manifestano più chiaramente, più totalmente e con coerenza superiore quel che le ierofanie manifestano in modo particolare, locale, successivo. Perciò ci siamo studiati, ogni volta che il documento in esame ci invitava a farlo, di interpretare una data ierofania alla luce del proprio simbolismo, per raggiungerne il significato profondo. Qui non

si tratta, evidentemente, di «dedurre» arbitrariamente un simbolismo qualsiasi da una ierofania elementare; né, tanto meno, di razionalizzare un simbolismo per renderlo più consistente e più trasparente, come fu fatto per il simbolismo solare nell'ultimo periodo dell'antichità (§ 46). L'integrazione di una ierofania nel simbolismo in essa implicito è un'esperienza autentica della mentalità arcaica, e tutti quelli che partecipano a tale mentalità *vedono* realmente il sistema simbolico in qualsiasi sostegno materiale. E se alcuni non lo vedono più, o possono ormai accedere soltanto a un simbolismo infantile, non per questo è compromessa la validità della struttura del simbolismo. Infatti un simbolismo è indipendente dal fatto di essere ancora compreso o di non esserlo più; conserva la sua consistenza malgrado ogni degradazione; la conserva perfino quando è stato dimenticato, come dimostrano quei simboli preistorici il cui significato si è perduto nel corso dei millenni, per essere in seguito «riscoperto».

Del resto è completamente indifferente che i «primitivi» contemporanei intendano o non intendano che un'immersione nell'acqua equivale tanto a un diluvio che alla sommersione di un continente nell'oceano, e che l'uno e l'altro simboleggiano la scomparsa di una «forma vecchia», allo scopo di far riapparire una «forma nuova». Per la storia delle religioni un punto solo ha importanza: il fatto che l'immersione di un uomo o di un continente, nonché il significato cosmico-escatologico di queste immersioni, esistono in miti e rituali; il fatto che tutti questi miti e rituali sono coerenti o, in altre parole, che formano un sistema simbolico anteriore, in un certo senso, a ciascuno di loro preso separatamente. Possiamo quindi a buon diritto parlare, come vedremo ancor più chiaramente fra poco, di una «logica del simbolo»; logica che trova la sua conferma non soltanto nel simbolismo magico-religioso, ma anche nel simbolismo manifestato dall'attività subcosciente e transcosciente dell'uomo.

Uno dei tratti caratteristici del simbolo è la simultaneità dei significati che rivela. Un simbolo lunare o acquatico è valido a tutti i livelli del reale, e questa multivalenza è rivelata simultaneamente. Per esempio, il dittico «luce-tenebre» simboleggia allo stesso tempo il Giorno e la Notte cosmici, la comparsa e la scomparsa di una qualsiasi forma, la morte e la risurrezione, la creazione e la disso-

luzione del Cosmo, il virtuale e il manifesto ecc. Questa simultaneità dei significati racchiusi in un simbolo si verifica egualmente in margine alla vita religiosa propriamente detta. Come abbiamo mostrato (§ 166), la giada ha o annuncia in Cina una funzione magico-religiosa, ma questa funzione non esaurisce il simbolismo della giada: la giada ha contemporaneamente un valore di linguaggio simbolico, nel senso che il numero, il colore e la disposizione delle pietre di giada che una persona porta non si limitano a solidarizzare la persona con il Cosmo o le Stagioni, ma proclamano inoltre la sua «identità», precisando, ad esempio, che è zitella, maritata o vedova, appartenente alla tale classe sociale e alla tale famiglia, alla tale regione e che ha il fidanzato o il marito in viaggio ecc. Parimenti, nell'isola di Giava, il simbolismo dei disegni e dei colori nel *batik* proclama il sesso e la posizione sociale di chi lo porta, la stagione e l'occasione in cui si porta ecc.;[26] sistemi identici sono frequenti in tutta la Polinesia.[27]

Da questo punto di vista, il simbolismo si presenta come un «linguaggio» accessibile a tutti i membri della comunità e inaccessibile agli estranei, ma in ogni caso un linguaggio che esprime, simultaneamente e allo stesso grado, la condizione sociale, «storica», «psichica» della persona portatrice del simbolo e le sue relazioni con la società e col Cosmo (certe giade o certi *batik* si portano in primavera, alla vigilia dei lavori agricoli, all'equinozio o al solstizio ecc.). In breve, il simbolismo delle vesti rende la persona umana solidale, da una parte, col Cosmo e, dall'altra, con la comunità di cui fa parte, proclamando direttamente agli occhi di ogni membro della comunità la sua identità profonda. Espressione simultanea di una molteplicità di significati, solidarizzazione col Cosmo, trasparenza nei riguardi della Società: queste sono altrettante funzioni che tradiscono lo stesso slancio e lo stesso orientamento. Tutte convergono a un fine comune: l'abolizione dei limiti di quel «frammento» che è l'uomo entro la società e in mezzo al Cosmo, e la sua integrazione (mediante la trasparenza della sua identità profonda e del suo stato sociale; grazie anche alla sua solidarizzazione coi ritmi cosmici) in una più vasta unità: la Società, l'Universo.

[26] Mus, *Barabuḍur*, I, p. 332.
[27] Sayce e March, *Polynesian Ornament*, *passim*.

171. *Funzione dei simboli*

Questa funzione unificatrice ha certo un'importanza notevole, non soltanto nell'esperienza magico-religiosa dell'uomo, ma anche per la sua esperienza totale. Un simbolo rivela sempre, quale che sia il suo contesto, l'unità fondamentale di parecchie zone del reale. Dobbiamo ricordare le immense «unificazioni» ottenute dai simboli delle Acque o della Luna, grazie alle quali un numero notevole di piani e di zone bio-antropo-cosmiche si identificano con alcuni princìpi? Così il simbolo continua la dialettica della ierofania, trasformando gli oggetti in *una cosa diversa* da quel che sembrano all'esperienza profana: una pietra diventa simbolo del «Centro del Mondo» ecc.; d'altra parte gli oggetti, diventando simboli, cioè segni di una realtà trascendente, *annullano i loro limiti concreti*, cessano di essere frammenti isolati, per integrarsi in un sistema; meglio ancora, incarnano in sé, malgrado la loro precarietà e il loro carattere frammentario, tutto il sistema.

Al limite, l'oggetto che diventa un simbolo tende a coincidere col *Tutto*, allo stesso modo che la ierofania tende a incorporare il sacro nella sua totalità, a esaurire *da sé sola* tutte le manifestazioni della sacralità. Qualsiasi pietra dell'altare vedico, diventando Prajāpati, tende a identificare tutto l'Universo con se stessa, allo stesso modo che ogni dea locale tende a diventare la Grande Dea e, in ultima analisi, ad annettersi tutta la sacralità disponibile. L'«imperialismo» delle «forme» religiose si affermerà più nettamente ancora nel volume complementare che dedicheremo a queste «forme». Limitiamoci a osservare che questa tendenza annessionistica si ritrova nella dialettica del simbolo. Non soltanto perché ogni simbolismo aspira a integrare e a unificare il maggior numero possibile di zone, ma anche perché ogni simbolo tende a identificare con se stesso il maggior numero possibile di oggetti, di situazioni e di modalità. Il simbolismo acquatico o lunare tende a integrare tutto quel che è Vita e Morte, cioè «divenire» e «forme». Quanto a un simbolo come la perla, esso tende a rappresentare insieme quei due sistemi simbolici (Luna e Acque), incarnando da sé solo press'a poco tutte le epifanie della Vita, della Femminilità, della Fertilità ecc. Questa «unificazione» non è una confusione;

il simbolismo permette il passaggio, la circolazione da un livello all'altro, da un modo all'altro, integrando tutti questi livelli e piani, *ma senza fonderli*. La tendenza a coincidere col Tutto dev'essere intesa come tendenza a integrare il «tutto» in un sistema, a ridurre la molteplicità a «situazione» unica, in modo da renderla allo stesso tempo il più trasparente possibile.

Abbiamo trattato altrove il simbolismo dei legami, dei nodi e delle reti,[28] e in quell'occasione abbiamo potuto renderci conto che, dal significato cosmologico della «legatura» delle acque fatta da Vṛtra e dal significato cosmocratico dei «legami» di Varuṇa, fino alla «legatura» del nemico con vere corde o con vincoli magici, fino all'incatenamento del cadavere, fino ai miti ove le divinità funerarie prendono gli uomini o le anime dei morti in una rete – passando attraverso il simbolismo dell'uomo «legato» o «incatenato» (India, Platone), dello «scioglimento» del filo labirintico o della «soluzione» di un problema fondamentale ecc. –, non cessiamo mai di trovarci davanti a un solo e unico complesso simbolico, realizzato in modo più o meno imperfetto sui piani multipli della vita magico-religiosa (cosmologia, mito del Sovrano Terribile, magia aggressiva o difensiva, mitologia funeraria, scene iniziatiche ecc.): dappertutto abbiamo di fronte un archetipo che tenta di realizzarsi su tutti i piani dell'esperienza magico-religiosa. Ma vi è qualche cosa di ancor più significativo: questo simbolismo della «legatura» e dello «scioglimento» rivela una situazione-limite dell'uomo nell'Universo, una situazione che nessun'altra ierofania isolata sarebbe in grado di rivelare; si può addirittura dire che soltanto mediante questo simbolismo del legame l'uomo prende piena conoscenza della propria posizione nel Cosmo e la esprime a se stesso in modo coerente. D'altra parte, le articolazioni di questo complesso simbolico svelano insieme l'unità della situazione di ogni «condizionato», quale che sia («prigioniero», «stregato», o semplicemente l'uomo di fronte al proprio destino), e la necessità «logica» di tutte queste omologazioni.

[28] Eliade, *Le «Dieu lieur» et le symbolisme des nœuds*.

172. *Logica dei simboli*

Abbiamo di conseguenza il diritto di parlare di una «logica del simbolo», nel senso che i simboli, quale che sia la loro natura e su qualsiasi piano si manifestino, sono sempre coerenti e sistematici. Questa logica del simbolo oltrepassa il campo della storia delle religioni propriamente detta e prende posto fra i problemi della filosofia. Infatti – lo abbiamo constatato studiando altrove il simbolismo dell'«ascensione» – le creazioni di quel che chiamiamo subcosciente (sogni, «sogni a occhi aperti», affabulazioni, psicopatogenie ecc.) presentano una struttura e un significato completamente omologabili, da una parte, ai miti e ai rituali ascensionali e, dall'altra, alla metafisica dell'ascensione.[29] Non esiste, in senso proprio, soluzione di continuità fra le creazioni spontanee del subcosciente (sogni ascensionali, ad esempio, ecc.) e i sistemi teorici elaborati in stato di veglia (ad esempio la metafisica dell'elevazione e dell'ascensione spirituali ecc.). Questa constatazione sfocia in due problemi: 1) Abbiamo ancora il diritto di parlare esclusivamente di un *subcosciente*? Non sarebbe piuttosto il caso di presupporre anche l'esistenza di un *transcosciente*? 2) Vi sono serie ragioni per affermare che le creazioni del subcosciente offrono una struttura diversa da quelle dell'Io cosciente? Ma questi due problemi debbono essere discussi nella prospettiva loro propria, quella filosofica.

Rileveremo tuttavia – e ci limiteremo a quest'osservazione – che numerose creazioni del subcosciente hanno un carattere scimmiesco di imitazione, di copia approssimativa degli archetipi, e che questi, in ogni caso, non sembrano proiezione esclusiva della zona inconscia. Avviene spesso che un sogno, un'affabulazione o una psicosi imitino la struttura di un atto spirituale che è in sé perfettamente intelligibile, cioè immune da ogni contraddizione interna, che è logico, e conseguentemente derivato dall'attività cosciente (o transcosciente). Questa osservazione è tale da gettare una certa luce sul problema del simbolo in particolare e su quello della ierofania in generale. Abbiamo rilevato quasi dappertutto, nella sto-

[29] Cfr. Eliade, *Dūrohaṇa and the «Waking Dream»*.

ria delle religioni, un fenomeno di *imitazione facile* dell'archetipo, imitazione da noi chiamata infantilismo. Abbiamo poi constatato che l'infantilismo tende a prolungare all'infinito le ierofanie; che tende, in altre parole, a collocare il sacro in qualsiasi frammento, cioè, al limite, tende a collocare il *Tutto* in un semplice frammento. Una simile tendenza non è aberrante in sé, dato che il sacro tende effettivamente a identificarsi con la realtà profana, cioè a trasfigurare e a sacralizzare tutta la creazione. Ma l'infantilismo presenta quasi sempre una nota di facilità, di automatismo, spesso anche di artificio. Si potrebbe quindi stabilire un parallelo fra la tendenza del subcosciente a imitare nelle sue creazioni la struttura del cosciente o del transcosciente, e la tendenza dell'infantilismo a prolungare all'infinito le ierofanie, a ripeterle a tutti i livelli e in maniera, in certo senso, meccanica e grossolana: ambedue le tendenze hanno in comune i due tratti caratteristici della facilità e dell'automatismo. Tuttavia vi decifriamo anche un altro tratto: il desiderio di *unificare la creazione*, di *abolire la molteplicità*; desiderio che, a suo modo, è anch'esso un'imitazione dell'attività della ragione, dato che anche la ragione tende all'unificazione del reale e quindi, in ultima analisi, tende all'abolizione della Creazione. Tuttavia, nel caso delle creazioni del subcosciente, o dell'infantilizzazione delle ierofanie, siamo piuttosto di fronte a un movimento della *Vita* che tende al riposo, che aspira a ricuperare lo stato originario della materia: l'inerzia. Sopra un altro piano e nell'ambito di un'altra necessità dialettica, *la Vita – tendendo al riposo, all'equilibrio e all'unità – imita lo spirito nel suo slancio verso l'unificazione e la stabilità*.

Per essere efficacemente sostenute, queste osservazioni richiederebbero tutta una serie di commenti, che non possiamo neppure tentare di abbozzare in questa sede. Abbiamo voluto valercene appunto perché ci aiutano a capire sia la tendenza alla *ripetizione facile* delle ierofanie, sia la parte molto importante rappresentata dal simbolismo nella vita magico-religiosa. Quel che potremmo chiamare *il pensiero simbolico* permette all'uomo di circolare liberamente attraverso tutti i livelli del reale. Ma libera circolazione è espressione inadeguata: il simbolo, come abbiamo visto, identifica, assimila, unifica, piani eterogenei e realtà apparentemente irriducibili. E vi è di più: l'esperienza magico-religiosa permette la trasformazione dell'uomo stesso in simbolo. Tutti i sistemi e le esperienze antropocosmici sono possibili *in quanto l'uomo diventa egli stesso un simbolo*. Bisogna aggiungere, tuttavia, che in questo caso la sua vita è notevolmente arricchita e ampliata. L'uomo non sente più di essere un frammento impermeabile, è invece un Cosmo vivo, aperto a tutti gli altri Cosmi vivi che lo circondano. Le esperienze macrocosmiche non sono più *esterne* per lui, non sono in fin dei conti «estranee» e «oggettive», *non lo estraniano da se stesso*, al contrario lo guidano verso se stesso, gli rivelano la propria esistenza e il proprio destino. *I miti cosmici e tutta la vita rituale si presentano così come esperienze esistenziali dell'uomo arcaico*. Quest'ultimo non si perde, non dimentica se stesso come «esistente», quando si conforma a un mito o partecipa a un rituale; al contrario, si ritrova e si comprende, perché quei miti e quei rituali proclamano avvenimenti macrocosmici, cioè antropologici e, in ultima analisi, «esistenziali». Per l'uomo arcaico, tutti i livelli del reale offrono una *porosità* talmente perfetta che, per esempio, l'emozione provata di fronte a una notte stellata equivale alla più «intimista» esperienza personale di un uomo moderno; e ciò perché, grazie anzitutto al simbolo, l'*esistenza autentica* dell'uomo arcaico non è ridotta all'esistenza frammentata e alienata dell'uomo civilizzato dei nostri tempi.

Conclusioni

Se è vero, come affermavamo all'inizio del nostro lavoro (§ 1), che il modo più semplice di definire il *sacro* è ancora quello di contrapporlo al *profano*, i capitoli successivi hanno costantemente evidenziato la tendenza della dialettica ierofanica a ridurre progressivamente le aree profane e, in definitiva, ad abolirle. Certe esperienze religiose superiori identificano il sacro con l'intero Universo. Per molti mistici, il Cosmo, nella sua integrità, forma una ierofania. «L'Universo intero, da Brahmā sino al filo d'erba, è le forme di Lui» esclama il *Mahānirvāṇa Tantra* (II, 46), riprendendo una formula indiana antichissima e alquanto diffusa. Questo «Lui»,[1] *ātman-Brahman*, si manifesta in ogni dove: «Hāmsa» ha sede nel puro (Cielo); (dio) splendente ha sede nell'etere; officiante, la sua sede è l'altare; ospite, siede nella dimora. Sua sede è l'uomo, sua sede è il voto, la Legge, il firmamento.[2] Che questo sia cosa diversa da una semplice concezione definita, a torto o a ragione, «panteistica», ce lo dimostra il passo ove Léon Bloy parla del «...mistero della Vita, che è Gesù: *Ego sum Vita*. Che la vita sia negli uomini, negli animali o nelle piante, è sempre la Vita; e quando viene il momento, il punto inafferrabile che chiamiamo morte, è sempre Gesù che si ritira, sia da un albero come da un essere umano».[3]

È evidente che qui abbiamo di fronte non il «panteismo» nel

[1] In francese «lui», che significa anche «sé». Si giustifica in questo modo l'identificazione, oltre che con il *Brahman*, con l'*ātman*, che indica appunto il Sé più profondo [NdR].

[2] *Kāṭha-Upaniṣad*, V, 2.

[3] Bloy, *Le Mendiant ingrat*, II, p. 196.

senso corrente della parola, ma quel che si potrebbe chiamare un «panontismo». Il Gesù di Léon Bloy, come l'*ātman-Brahman* della tradizione indiana, si trova in tutto quel che è, cioè in tutto quanto *esiste in modo assoluto*. E come abbiamo potuto tante volte constatare, per l'ontologia arcaica il *reale* si identifica anzitutto con una «forza», una «Vita», una fecondità, un'opulenza, ma si identifica anche con quel che è strano, singolare ecc.; in altri termini, con tutto quanto esiste con pienezza o manifesta un modo di esistenza eccezionale. La sacralità è anzitutto *reale*. Più l'uomo è religioso, più è reale, più si sottrae all'irrealtà di un divenire senza significato. Onde la tendenza dell'uomo a «consacrare» la vita intera. Le ierofanie sacralizzano il Cosmo; i riti sacralizzano la Vita. Questa sacralizzazione si può parimenti ottenere in modo indiretto, trasformando cioè la vita in rituale. «La fame, la sete, la continenza sono nell'uomo (quel che è) la consacrazione (nel sacrificio), *dīkṣā*. I cibi, le bevande, il piacere corrispondono per lui alle (cerimonie dette) *upasada*; le risa, la buona tavola, l'amore corrispondono ai cantici e alle recitazioni (*stuta-śāstra*). La mortificazione (*tapas*), l'elemosina, l'onestà, il rispetto della vita (*ahimsā*) e della verità sono per lui donazioni (ai sacerdoti officianti)».[4] Quando tratteremo, nel volume complementare, le articolazioni e la funzione dei riti, esporremo mediante quale meccanismo le attività fisiologiche e psicologiche possano trasformarsi in atti rituali. L'ideale dell'uomo religioso, evidentemente, è di compiere ogni sua azione in maniera rituale, di farne, in altri termini, un *sacrificio*. In ogni società arcaica o tradizionale, esercitare la propria vocazione significa, per ciascun uomo, compiere un sacrificio di questo genere. Da questo punto di vista, ogni *atto* si presta a diventare un atto *religioso*, come ogni oggetto cosmico si presta a diventare ierofania. Come a dire che qualsiasi istante può inserirsi nel Grande Tempo e proiettare l'uomo in piena eternità. L'esistenza umana si realizza dunque simultaneamente su due piani paralleli: quello temporale, del divenire, dell'illusione, e quello dell'eternità, della sostanza, della realtà.

Emerge, d'altra parte, una tendenza contraria: la resistenza al sacro, che avviene al centro stesso dell'esperienza religiosa. L'at-

[4] *Chāndogya-Up.*, III, 17, 1-4.

teggiamento ambivalente dell'uomo di fronte a un sacro che è insieme attraente e repellente, benefico e pericoloso, si spiega non soltanto con la struttura ambivalente del sacro in se stesso, ma anche con le reazioni naturali manifestate dall'uomo di fronte a questa realtà trascendente che lo attrae e lo spaventa con pari violenza. La resistenza si afferma più recisamente quando l'uomo si trova di fronte a una *sollecitazione totale* del sacro, quando è chiamato a prendere la decisione suprema: abbracciare *completamente e irrevocabilmente* i valori sacri, oppure mantenere rispetto a essi un atteggiamento equivoco.

Questa resistenza al sacro ha come riflesso, nella prospettiva della metafisica esistenziale, la *fuga dall'autenticità*. Al profano, all'illusione, all'insignificante, corrisponde – sempre nella stessa prospettiva – il piano del «generale». Il simbolo del «cammino verso il centro» si tradurrebbe, nel vocabolario della metafisica di oggi, in un cammino verso il centro della propria essenza e nell'uscita dall'inautenticità. Questa resistenza a un accaparramento radicale di tutta la vita da parte del sacro può manifestarsi perfino entro le Chiese: non è raro che esse debbano difendere l'uomo contro gli eccessi delle esperienze religiose, specialmente di quelle mistiche, e contro il rischio che la vita laica venga abolita. Questi casi di resistenza, che analizzeremo nel volume complementare, tradiscono in certa misura l'attrazione esercitata dalla «storia», l'importanza crescente che tendono ad acquistare, specialmente nelle religioni «evolute», i valori della vita umana e, in primissimo luogo, l'attitudine della vita umana a *essere nella storia e a fare la storia*. Abbiamo osservato l'importanza che assumono i valori vitali fin nelle fasi più antiche della religione; ricordiamo il passaggio in primo piano delle divinità dinamiche, organizzatrici e fecondatrici ecc. (§§ 26 sgg.). Col passare del tempo, l'attrazione esercitata dai valori vitali cresce ininterrottamente, specie sotto forma di un interessamento sempre più vivo per i valori umani come tali, e, in ultima analisi, per la storia. L'esistenza dell'uomo, in quanto esistenza storica, assume un valore – se non immediatamente religioso – almeno «transumano». Esamineremo nel volume complementare fino a che punto la «storia» è suscettibile di venir sacralizzata, e in che misura i valori religiosi sono stati storicizzati. Ma possiamo rilevare fin d'ora che la «nostalgia del Paradiso» e i «dop-

pioni facili» delle esperienze e dei simboli religiosi principali già ci annunciano in quale direzione si potrebbe trovare la soluzione del problema. Perché «nostalgia» e «doppioni facili» dimostrano sia la fondamentale ripugnanza dell'uomo storico ad abbandonarsi totalmente all'esperienza sacra, sia la sua impotenza a rinunciarvi definitivamente.

In questo volume abbiamo evitato di studiare i fenomeni religiosi nella loro prospettiva storica, e ci siamo limitati a trattarli in sé, cioè in quanto ierofanie. Così, per illuminare la struttura delle ierofanie acquatiche, ci siamo permessi di presentare, l'uno accanto all'altro, da una parte il battesimo cristiano e dall'altra i miti e i riti dell'Oceania, dell'America e dell'antichità greco-orientale, facendo astrazione da tutto quel che li separa, cioè, in una parola, dalla storia. L'ignoranza della prospettiva storica si giustificava da sé, nella misura in cui la nostra attenzione era rivolta direttamente al problema religioso. Indubbiamente, e l'abbiamo riconosciuto fin dalle prime pagine di questo libro (§ 1), non esiste una ierofania che non sia «storica», dal momento in cui si manifesta come ierofania. Per il semplice fatto che l'uomo prende conoscenza di una rivelazione del sacro, questa rivelazione diventa storica, quale che sia il piano sul quale si compie. La storia interviene non appena l'uomo fa l'esperienza del sacro, seguendo l'ispirazione dei propri bisogni. La manipolazione e la trasmissione delle ierofanie ne accentuano ancor più la «storicizzazione». Tuttavia, la loro struttura permane identica, ed è appunto tale permanenza che ci permette di conoscerle. Gli dèi del cielo possono aver subito innumerevoli trasformazioni: la loro struttura celeste rimane nondimeno il loro elemento permanente, la costante della loro personalità. Le fusioni e le interpolazioni sopravvenute in una figura divina della fecondità sono forse innumerevoli: non intaccano però affatto la sua struttura tellurica e vegetale. Non basta osservare che non esiste forma religiosa che non tenti di avvicinarsi il più possibile al proprio archetipo, cioè a purificarsi dai suoi rivolgimenti e sedimenti «storici». Ogni dea tende a diventare una Grande Dea, incorporando tutti gli attributi e le funzioni che comporta l'archetipo della Grande Dea. Cosicché possiamo già registrare, nella storia dei fatti religiosi, un doppio processo: da una parte, apparizione continua e folgorante di ierofanie, e di conseguenza un'eccessiva frammentazione della manifestazione del sacro nel Cosmo; dall'altra, unificazione delle ierofanie in seguito all'innata loro tendenza a incarnare gli archetipi quanto più perfettamente è possibile, realizzando così pienamente la loro propria struttura.

Sarebbe errato considerare il sincretismo come semplice fenomeno religioso tardivo, che può risultare soltanto dal contatto fra varie religioni evolute. Il cosiddetto sincretismo si osserva ininterrottamente nell'intero corso della vita religiosa. Non esiste demone agrario rurale o dio tribale che non sia il risultato di un lungo processo di assimilazione e di identificazione con le forme divine circostanti. Occorre insistervi fin da ora: tali assimilazioni e fusioni non sono da attribuire esclusivamente alle circostanze storiche (interpenetrazione di due tribù vicine, conquista di un territorio ecc.); il processo dipende dalla dialettica stessa delle ierofanie: che prenda o non prenda contatto con una forma religiosa analoga o diversa, la ierofania tende, nella coscienza religiosa di coloro cui si rivela, a manifestarsi il più pienamente e totalmente possibile. Si spiega così un fenomeno presente in tutta la storia delle religioni: la possibilità, propria di ogni forma religiosa, di accrescersi, purificarsi e nobilitarsi; possibilità per un dio tribale, ad esempio, di trasformarsi, mediante nuova epifania, nel dio di un monoteismo, o per l'umile dea rurale di trasformarsi in Madre dell'Universo.

Tutti questi movimenti, contraddittori in apparenza, di unificazione e frammentazione, identificazione e separazione, di attrazione e di resistenza o di repulsione ecc., potranno essere compresi più chiaramente quando, esaminate le diverse tecniche di contatto col sacro e la sua manipolazione (preghiere, offerte, riti ecc.), potremo affrontare il problema della *storia* dei fenomeni religiosi. Abbiamo riservato tale studio al volume complementare. Per ora, giunti al termine di questo, ci limitiamo ad affermare che quasi tutte le posizioni religiose dell'uomo gli furono date sin dai tempi primitivi. Da un certo punto di vista, non v'è soluzione di continuità fra i «primitivi» e il cristianesimo. Eppure la dialettica della ierofania si rivela identica, nel caso di un *churinga* australiano come in quello dell'incarnazione del *Logos*. In ambedue siamo di fronte a una manifestazione del sacro in un frammento del Cosmo, e in ambedue vi troviamo implicitamente posto il problema della «per-

sonalità» e dell'«impersonalità» della epifania. Abbiamo visto (§ 8) che nel caso di ierofanie elementari (*mana* ecc.) non sempre era possibile precisare se la rivelazione del sacro avesse una struttura personale o impersonale: le due strutture quasi sempre coesistono, perché il «primitivo» si preoccupa non tanto dell'opposizione «personale-impersonale» quanto dell'opposizione «reale (potente ecc.) - irreale». Ritroveremo questa medesima polarità, sotto innumerevoli formule, nelle religioni e nelle mistiche più «evolute».

Se le principali posizioni religiose furono date una volta per sempre, fin dal momento in cui l'uomo prese conoscenza della propria condizione esistenziale entro l'Universo, ciò non significa che la «storia» non abbia conseguenze per l'esperienza religiosa in sé. Tutt'altro; tutto quel che avviene nella vita dell'uomo, anche nella sua vita materiale, trova un'eco nella sua esperienza religiosa. La scoperta delle tecniche della caccia, dell'agricoltura, del metallo ecc. non ha modificato soltanto la vita materiale dell'uomo, ha anche fecondato – forse in misura ancor maggiore – la spiritualità umana. Così l'agricoltura ha permesso tutta una serie di rivelazioni che non potevano prodursi nelle società preagricole. È inteso che le modificazioni economiche e sociali e, in ultima analisi, gli avvenimenti storici non sono capaci di spiegare da soli i fenomeni religiosi in quanto tali; ma le trasformazioni sopravvenute nel mondo materiale (agricoltura, metallurgia ecc.) hanno offerto allo spirito nuovi modi di abbracciare la realtà. E si può dire che se la storia ha influito sull'esperienza religiosa, ciò è avvenuto nel senso che gli avvenimenti hanno offerto all'uomo modi inediti e diversi di essere, di scoprire se stesso e di dare un valore magico-religioso all'Universo. Citeremo un esempio solo: uno degli elementi fondamentali della rivoluzione religiosa compiuta da Zarathustra fu la sua opposizione ai sacrifici cruenti di animali.[4] È evidente che da questo atteggiamento traspare, fra l'altro, l'interesse economico di una società che si evolve dalla vita pastorale verso l'agricoltura. Ma l'avvenimento storico fu valorizzato da Zarathustra in senso religioso: l'abolizione dei sacrifici cruenti divenne, grazie a lui, strumento di disciplina e di elevazione spirituale; la rinuncia a quel tipo di riti aprì alla contemplazione nuove

[4] Cfr. l'elogio del Bove primordiale, *Yasna*, 29; il rispetto dei bovini, *Yasna*, 12, 1 ecc.

prospettive; in breve, l'evento storico permise un'esperienza religiosa inedita e la scoperta di nuovi valori spirituali. Inutile dire che l'evoluzione può anche seguire un percorso inverso: molte nobili esperienze religiose delle società primitive sono diventate di sempre più difficile riproduzione a seguito dei cambiamenti portati dalla «storia» nelle società. In certi casi si può parlare addirittura di vere catastrofi spirituali (si veda, ad esempio, l'integrazione delle società arcaiche nel circuito economico di società colonialiste, semi-industriali ecc.).

Ma se la storia è in grado di promuovere o di paralizzare nuove esperienze religiose, non riesce mai ad abolire definitivamente la necessità di un'esperienza religiosa. La dialettica delle ierofanie permette di *riscoprire* spontaneamente e integralmente tutti i valori religiosi, senza distinzione, quale che sia il livello storico in cui si trova la società o l'individuo che compie la scoperta. La storia delle religioni viene così ricondotta, in ultima analisi, al dramma che sorge dalla perdita e dalla riscoperta di quei valori, perdita e riscoperta che non sono mai, *e anzi mai potrebbero essere, definitive*.

Appendice

Prefazione alla prima edizione francese*

Georges Dumézil

Non si può dire che le scienze, nel nostro secolo, invecchino presto, visto che hanno il privilegio di non correre verso la morte. Eppure come cambiano facilmente aspetto! La scienza delle religioni è come quella dei numeri o degli astri.

Meno ancora di una cinquantina di anni fa si pensava di spiegare i fenomeni religiosi riducendoli a un elemento comune, dissolvendoli in una nozione comune cui si dava un nome pescato nei Mari del Sud: dalle più selvagge alle più razionali, le religioni non sarebbero che una diversa espressione della nozione di *mana*. Questa forza mistica diffusa e pronta ad assumere ogni forma, indefinibile ma caratterizzata proprio da questa impotenza del discorso ad essa riferito, è presente ovunque si parli di religione, e termini importanti come *sacer* e *numen*, *hagnos* e *thambos*, *brahman* e *tao*, persino la «Grazia» del cristianesimo, ne sarebbero variazioni o derivati. Una generazione di ricercatori si è consacrata a stabilire questa uniformità. Forse a ragione. Ma in seguito si è scoperto che essi non avevano guadagnato molto: avevano dato un nome barbaro a questo non si sa che per cui, da sempre, viaggiatori ed esploratori avevano riconosciuto, senza tema di errore sul loro carattere specifico, i fatti religiosi che incontravano. E ciò che sembra oggi colpire, che richiede studio, non è più questa forza diffusa e confusa di cui si incontra in effetti ovunque la nozione, benché non sia sempre la stessa dal momento che nulla se ne può dire;

* Da M. Eliade, *Traité d'histoire des religions*, Payot, Paris 1949, pp. 5-10. La *Prefazione* è datata «Novembre 1948». Traduzione di Gaetano Riccardo.

sono al contrario le strutture, i meccanismi, gli equilibri costitutivi di ogni religione, definiti discorsivamente o simbolicamente in ogni teologia, mitologia o liturgia. Si è tornati – o ritornati – all'idea che una religione è un sistema, diverso dalla miriade dei suoi elementi; che è un pensiero articolato, una spiegazione del mondo. In breve, è sotto il segno del *lógos*, e non sotto quello del *mana*, che si colloca oggi la ricerca.

Meno ancora di una cinquantina di anni fa gli antropologi inglesi e i sociologi francesi si ponevano, in modo solidale, due ambiziosi problemi: quello dell'origine dei fatti religiosi e quello della genealogia delle forme religiose. Memorabili battaglie furono combattute intorno al Grande Dio e ad alcuni totem. Agli Australiani, che certe scuole citano come gli ultimi testimoni delle forme elementari della vita religiosa, altri oppongono i Pigmei: se i primi sono, in parte, dei paleolitici, i secondi non sono forse ancora più arcaici, visto che non si staccano dalla loro condizione embrionale? Si è discusso sulla genesi dell'idea di Dio: è indipendente da quella di anima o ne è scaturità? Il culto dei morti ha preceduto quello delle forze della natura? Gravi e vane questioni. Queste polemiche, spesso infuocate, hanno ispirato libri ammirevoli e, ciò che più conta, alimentato osservazioni e repertori. Ma non sono terminate. Oggi i ricercatori ne prendono le distanze. La scienza delle religioni abbandona ai filosofi la questione delle origini, come un po' prima aveva fatto la scienza del linguaggio, e come ormai fanno tutte le scienze. Essa rinuncia persino a prescrivere *a posteriori*, se così si può dire, una evoluzione tipo, un percorso obbligato, alle forme religiose del passato. Che ci si collochi nel XX secolo o seimila anni prima, non si risale troppo lontano nella vita di nessuna parte dell'umanità; si è sempre di fronte ai risultati di una maturazione e di eventi occorsi in decine di secoli; e si ammette che i Polinesiani e gli Indoeuropei, i Semiti e i Cinesi, poterono pervenire alle loro nozioni religiose, alle loro figure divine, per strade diverse, benché si osservino somiglianze nei punti di arrivo.

Insomma, la tendenza attuale è di «provare», come diceva Henri Hubert, di registrare, nella loro originalità e complessità, i sistemi religiosi che sono o sono stati praticati nel mondo. Ma come si esprime questa tendenza? Quale tipo di studi avvalora?

I. Innanzitutto descrizioni sempre più particolareggiate. Etnografi o storici, a seconda del caso, accumulano osservazioni e documenti di ogni sorta, in ogni campo, per ogni periodo, cercando di comprendere ciò che li unisce, quale sia il carattere organico di questo inventario. A dire il vero, più o meno bene, spesso molto bene, tale sforzo è stato perseguito in tutte le epoche.

II. In secondo luogo, se questioni relative a origini e genealogie, in assoluto, sono state abbandonate, esse permangono, più modeste e sicure, a proposito di ciascuna delle descrizioni geograficamente e storicamente circoscritte di cui si intende trattare. In materia di religione, come in materia di linguaggio, ogni stato si spiega e non si spiega se non mediante una *evoluzione*, a partire da uno stato *anteriore*, con o senza l'intervento d'influenze *esterne*. Da ciò la diversità di ambiti di ricerca e di tipi di metodo egualmente necessari:

1) Per le società che dispongono da più o meno lungo tempo di una letteratura o, almeno, di documenti scritti, lo studio della storia religiosa non è che un caso particolare della storia della civiltà, o della storia *tout court*, e, nella critica come nella elaborazione costruttiva, non si impiegano altri procedimenti. Le «grandi religioni», buddhismo, cristianesimo, manicheismo, islamismo rappresentano questo caso al massimo livello, poiché la letteratura che ci informa su di esse risale pressappoco agli inizi dell'evoluzione. A partire da un certo punto del loro sviluppo, tutte le religioni un po' antiche dipendono d'altronde dagli stessi metodi, benché in misura minore e a condizione che si sia riusciti a interpretare le prime forme attestate.

2) Ma questa condizione preliminare è difficile da assolvere, e la stessa difficoltà si ritrova a proposito delle religioni troppo tardivamente, troppo recentemente osservate: per ragioni diverse, il lettore di Strehlow e il lettore dei *Veda* mancano egualmente di distacco, entrambi si trovano davanti una struttura religiosa complessa, nonché una letteratura religiosa, ma mancano di ogni strumento di spiegazione storica, cioè di spiegazione mediante il prima. Ora, è questo il caso più generale, quello di tutte le religioni esotiche descritte dagli esploratori dal XVI al XX secolo; quello di tutte le religioni pagane d'Europa, ivi comprese quelle di Roma e della Grecia; è il caso delle religioni degli antichi popoli semitici e della Cina. Su questo terreno e su questo punto la scienza delle religioni ha un compito molteplice da svolgere:

a) Innanzitutto, un servizio di ripulitura, per il quale bisogna mettersi all'opera. Le generazioni precedenti ci hanno ovunque lasciato spiegazioni che, bislacche o ragionevoli, sono in generale da respingere. L'inclinazione naturale di ogni storico specializzato, nel momento in cui, risalendo il corso dei secoli, arriva alla penombra, poi alle tenebre, è di immaginare una breve preistoria che prolunghi, con risparmio di fatica, i primi documenti fino a un ipotetico inizio assoluto, *ex nihilo*. I latinisti spiegano la formazione della religione romana a partire da lontani *numina* (centri di *mana*), alcuni dei quali solamente, beneficiando di circostanze storiche, si sarebbero trasformati in divinità personali. Molti indianisti fanno ancora fatica a liberarsi dei miraggi di Max Müller e ritengono che i cantori vedici esprimano le reazioni naturali dell'uomo primitivo di fronte ai grandi fenomeni della natura; e gli altri non sono lontani dal vedere negli inni puri esercizi mentali e di stile, altra forma della creazione *ex nihilo*. Tutto ciò è artificiale, e l'artificio va riconosciuto e fatto riconoscere.

b) Un compito positivo, quindi, che porta, mediante procedimenti comparativi, a prolungare oggettivamente la storia, a guadagnare alcuni secoli sulla preistoria. Confrontando il totemismo degli Arunta e le forme analoghe e tuttavia differenti che praticano gli altri indigeni dell'Australia, si è potuta definire una probabile direzione evolutiva a partire da uno stato antico (non primitivo, certo) e comune: sia per comunità d'origine, sia per interazioni secolari, gli Australiani formano in effetti un «ciclo culturale», e possiamo, *mutatis mutandis*, applicare alle loro religioni, alle loro civiltà, i procedimenti comparativi che permettono al linguista, quando dispone di un gruppo di lingue geneticamente imparentate o avvicinate da un intenso gioco di prestiti, di inferire dati precisi e certi sul loro passato. La Polinesia, diverse aree dell'Africa nera e dell'America consentono ampiamente l'utilizzo di questo metodo.

Analogamente, comparando le più antiche forme di religione attestate presso popoli che non si sapevano né si sentivano più imparentati dall'inizio della loro storia, ma di cui sappiamo oggi, proprio in considerazione della loro lingua, che derivano dalla dispersione di uno stesso popolo preistorico, si possono fare delle supposizioni probabili sulla religione di tale popolo preistorico e, di

conseguenza, sulle diverse evoluzioni che, a partire da questo punto fisso, ricostruito ma non arbitrario, hanno condotto i popoli derivati fino alle loro rispettive soglie storiche, fino ai primi equilibri conosciuti delle loro religioni. È così che, per i popoli semitici, e oggi per quelli indoeuropei, sono stati recuperati uno o due millenni sui *tempora incognita*. Guadagno piccolo, se paragonato alle ambizioni di un Tylor o di un Durkheim; tuttavia guadagno certo, e di cui si intravede che servirà enormemente a costruire infine una storia naturale dello spirito umano.

3) Un terzo genere di ricerche interferisce con le precedenti. Come accanto alla linguistica descrittiva, alla linguistica storica (con le sue varietà, la linguistica comparata per ciascuna famiglia), vi è posto per una linguistica generale, così, senza ricadere negli errori di cui sopra, occorre – non più genealogicamente ma tipologicamente – comparare, nelle strutture e nelle evoluzioni più diverse, ciò che sembra comparabile, le funzioni rituali o concettuali che si ritrovano ovunque; le rappresentazioni che si impongono all'uomo chiunque egli sia; quelle che, quando coesistono, agiscono e reagiscono ordinariamente l'una sull'altra. Bisogna studiare, per determinarvi costanti e variabili, il meccanismo del pensiero mitico, i rapporti fra mito e altre componenti della religione; le comunicazioni del mito, del racconto, della storia, della filosofia, dell'arte, del sogno. Bisogna fare affidamento su tutti gli «osservatori di sintesi» che si presentano – sono in numero infinito – e, dall'alto di ciascuno di essi, costruire un repertorio che il più delle volte non sfocerà in un problema preciso e meno ancora in una soluzione, che sarà in genere provvisoria, incompleta come ogni vocabolario, ma che faciliterà, chiarirà, ispirerà i ricercatori impegnati negli studi storici, analitici o comparativi precedentemente definiti. Simili imprese hanno già arricchito una importante biblioteca, poiché dopo un certo tempo esse passano in secondo piano, mentre altre teorie più eclatanti occupano necessariamente l'attenzione. Tali sono le raccolte dei fatti «agrari» di Mannhardt e di Frazer, le monografie – cito a caso – sul santuario, sull'altare, sul sacrificio, sulla soglia, sulla danza, sul *blood-covenant*, sul culto degli alberi, o su quello delle alture, delle acque, sul malocchio, sulle cosmogonie, sugli animali più disparati in quanto elementi di rappresentazioni mitiche, sulla mistica dei numeri, sulle

pratiche sessuali, e centinaia d'altre monografie, redatte da autori non appartenenti ad alcuna scuola. Certo il materiale di scarso valore è enorme, probabilmente superiore a quello attendibile: studi del genere tentano costantemente autori mal preparati, o troppo frettolosi, o poco coscienziosi, ed è qui che la ciarlataneria, quale che ne sia l'etichetta, «sociologica» o altra, si annida, dogmatizza e talvolta pontifica facilmente. Poco importa: spetta al professore di «storia delle religioni», come impropriamente si dice, trattenere quanto vi è di buono e mettere in guardia gli studenti.

Questi sono i tre campi, o punti di vista, che dividono la scienza delle religioni. Si può coltivare la speranza che essi si uniscano, un giorno lontano, in una sintesi armoniosa, formante il quadro comodo di un sapere incontestabile. I nostri pronipoti non vedranno questo tempo fortunato. Per molto ancora, ciascuno lavorerà in uno dei tre cantieri, nel proprio angolo, gli storici specialisti come i comparativisti dei due tipi (genealogisti, tipologisti), spesso ignorandosi, talvolta accusandosi, calpestando a vicenda gli altrui diritti. Ma non è così che si sviluppa ogni scienza, e non conformandosi a un «piano» che dovrebbe essere secolare?

Motivo in più per fare di tanto in tanto il punto. È ciò a cui servirà, per cominciare, il *Trattato* che pubblica Mircea Eliade. Professore di storia delle religioni all'Università di Bucarest, l'autore ha presto sentito la necessità di un «corso d'iniziazione» a queste materie in cui ciascuno si vuole maestro, nonostante la difficoltà. Proseguito per sette anni, il corso ha prodotto il libro. Ardimentoso, intraprendente, armato d'immense letture e d'una specifica formazione di indianista, Eliade ha già fatto molto per i nostri studi: penso al suo *Yoga*, ai tre bei volumi della rivista rumena di storia delle religioni «Zalmoxis» e, più di recente, alla magistrale messa a punto dei problemi dello sciamanismo che ha fornito alla nostra «Revue de l'Histoire des Religions».

A scorrere i titoli dei capitoli, a vedere così in risalto le Acque, il Cielo, il Sole, alcuni penseranno probabilmente a Max Müller, e tale ricordo tornerà loro utile: passando dai titoli al testo, essi vedranno come, dopo una reazione eccessiva contro gli eccessi del naturalismo, la scienza delle religioni riconosce oggi l'importanza di queste rappresentazioni, che sono la materia prima più generale del pensiero mitico. Ma vedranno anche che l'interpretazione

è assai diversa: queste ierofanie cosmiche, come dice Eliade, non sono che il rivestimento di un discorso più profondo; la morfologia del sacro traduce simbolicamente una dialettica del sacro di cui la natura non è che il supporto. È tutta una «filosofia prima della filosofia» che appare, non appena si osservi la più umile delle religioni, e che risulta da uno sforzo di spiegazione e unificazione, da uno sforzo verso la teoria in tutti i sensi della parola. Il presente libro ne farà sentire la coerenza e la nobiltà, e anche, da un continente all'altro (compresa la nostra Europa), l'uniformità; una uniformità che non bisogna certo esagerare, ma che riduce felicemente la vertigine di cui soffrono talvolta i principianti perduti nel labirinto dei fatti.

Beninteso, Eliade sa meglio di chiunque che ogni sintesi di questo genere comporta dei partiti presi, dei postulati che la loro efficacia giustifica, ma che sono personali, dunque provvisori, quantomeno perfettibili. Quest'armatura non è d'altronde l'aspetto meno avvincente del libro: sulla struttura e il funzionamento, sulle nozioni, care all'autore, di *archetipo* e di *ripetizione*, si troveranno idee chiare e illuminanti alle quali si augura non una lunga vita (il che è senza importanza), ma una pronta e ricca fecondità.

Infine questo libro ci rende oggi, a Parigi, in Francia, un servizio particolare, perché bisogna riconoscere che, se gli storici del cristianesimo, del buddhismo e in genere delle diverse religioni umane sono tra noi numerosi, e validi, pochissimi ricercatori (intendo ricercatori autentici) si consacrano agli studi comparativi e generali, sia perché questi richiedono una preparazione più faticosa, sia perché i dilettanti, alcuni molto ufficiali, li hanno screditati. La Sorbona conferisce certo ogni anno un *certificat d'histoire des religions*, con diverse opzioni; ma, per un divertente paradosso, non prevede insegnamenti di questa materia. Praticamente, il suo *certificat* si riduce a degli esami di filologia, che essa richiede e rende assai duri; per il resto, per la «scienza delle religioni» propriamente detta, è assai povera, e non sono sicuro che Frazer, il quale, insieme all'inglese, al francese e al tedesco, non disponeva che del greco e del latino, sarebbe stato promosso al facoltativo *religion des peuples non civilisés*. Sarebbe stato un peccato!

Mircea Eliade a Raffaele Pettazzoni*

Parigi, 10 febbraio 1949

Caro Maestro,

Riuscite a immaginare la gioia con cui ho accolto la vostra lettera?...

Ricevuto da voi, anche il minimo apprezzamento equivale a una brillante ricompensa. Fin dall'inizio dei miei studi storico-religiosi vi ho considerato come mio unico Maestro, e se il *Trattato* non vi è parso troppo deplorevole, sono soddisfatto. Purtroppo, la vita che ho condotto dopo la guerra mi ha impedito di pubblicare il lavoro in un solo volume. I capitoli più importanti e – mi spingerei a dire! – personali troveranno collocazione del secondo tomo. E Dio solo sa quando esso vedrà la luce!... Ad ogni modo, spero che il saggio conservi un'utilità anche nella sua forma attuale, così fastidiosamente frammentata. Anzitutto, come voi stesso avete sottolineato, mi sforzo di mostrare tutto ciò che vi è di religioso nella sedicente storia delle religioni; inoltre, cerco di fare un passo in avanti nella comprensione dei fenomeni religiosi senza ricorrere né alla fenomenologia, né alla filosofia in generale. Un libro concepito in 15 anni e approntato in 8 conserva troppe ineguaglianze e imperfezioni, e sono io il primo a rendermene conto. È per questo che preferisco gli ultimi capitoli, meno scolastici e più densi. È stato l'editore Payot a scegliere il titolo! Personalmente

* Da M. Eliade e R. Pettazzoni, *L'Histoire des religions a-t-elle un sens? Correspondance 1929-1959*, a cura di N. Spineto, Cerf, Paris 1994, pp. 200 sg. Traduzione di Gaetano Riccardo.

avevo pensato a qualcosa come: *Prolegomeni...*, oppure: *Princìpi di storia delle religioni*. Non essendo mia ambizione quella di presentare didatticamente una materia così fuggevole e sfumata, ho soltanto voluto invitare il lettore a riflettere su dei fatti religiosi presentati non fenomenologicamente, bensì nel loro contesto storico. Non sorridete! So bene che, ai vostri occhi, la «storia» comporta responsabilità tali che, per esempio, paragonare un rito battesimale europeo a un mito o simbolo acquatico equivale a impedirsi la pretesa di pensare storicamente. Quanto a me, dopo aver studiato i maestri dello storicismo successivo a Hegel e fino a Ortega, sono diventato più scettico e tollerante. Ho scoperto che, persino nell'uomo più condizionato storicamente, esiste una enorme volontà antistorica, una tendenza verso l'archetipo, il metastorico; e sono rimasto colpito nel constatare come un qualsiasi atto religioso aiuti l'uomo (qualsiasi uomo!) a oltrepassare la storia. Il secondo tomo del *Trattato* e, in parte, *Il mito dell'eterno ritorno*, evidenziano tale meccanismo. Di conseguenza non considero un attentato alla storia la comparazione di realtà religiose in apparenza eterogenee...

Ma mi sono lasciato trascinare in una discussione che un intero libro non basterebbe ad avviare! Spero di incontrarvi prossimamente a Parigi, per esporvi a grandi linee la mia posizione teorica. Per intanto vi ringrazio, e vi prego di leggere gli ultimi quattro capitoli, poiché è a partire da essi che riprenderà l'argomentazione del secondo tomo. [...]

I miei ringraziamenti e la mia ammirazione.

Prefazione alla prima edizione italiana

Ernesto de Martino

L'idea di una storia delle religioni – cioè di una storia universale che abbracci tutte le religioni della Terra – dovrebbe comportare, nella sua più ingenua formulazione, un quadro completo della vita religiosa dell'umanità dalle origini sino a oggi. E di fatto questo ambizioso piano di una completa genealogia temporale delle forme religiose è stato in passato perseguito da numerosi studiosi, sia che la storia delle religiosi fosse concepita in termini evoluzionistici, cioè come passaggio dalle forme più elementari e rozze a quelle via via sempre più complesse ed elevate, sia che si tentasse di riadattare l'idea di evoluzione e di sequenza genealogica nel quadro confessionale della rivelazione primitiva e della sua successiva degenerazione per effetto del peccato. Ne risultarono una serie di ricostruzioni largamente ipotetiche, nelle quali la successione genealogica era variamente determinata e atteggiata: come punto di partenza della serie fu assunto ora il naturismo, ora l'animismo, ora il preanimismo e la credenza nella magia, ora il totemismo, e ora infine il cosiddetto monoteismo primitivo, dal quale per degenerazione e oscuramento si sarebbero prodotti, nel corso della storia, le forme naturistiche, manistiche e magiche. Proprio il carattere ipotetico di queste costruzioni, che ruinavano l'una dopo l'altra, fece cadere in discredito la stessa pretesa di una storia universale delle religioni. Si finì col riconoscere che erano certamente possibili e utili ai fini della consultazione e come sussidio per la ricerca i repertori panoramici (come la *Encyclopaedia of Religion and Ethics*,

* Da M. Eliade, *Trattato di storia delle religioni*, Einaudi, Torino 1954, pp. VII-X.

o *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*) o i manuali che allineavano in monografie di vari specialisti le varie religioni della terra (come il *Lehrbuch der Religionsgeschichte* dello Chantepie de la Saussaye), ma si abbandonò come impossibile per il suo stesso assunto un'opera che abbracciasse in un unico processo unitario dispiegantesi nel tempo la sterminata varietà delle religioni umane. Non già che questa impossibilità fosse ragionata teoreticamente, come potremmo fare noi in Italia per la nostra familiarità con la critica storicistica della stessa pretesa di una storia universale delle religioni: l'abbandono di fatto di una genealogia temporale di tutte le religioni della storia umana si accompagnò piuttosto alla constatazione della fragilità di tutte le varie ricostruzioni genealogiche e soprattutto alla acquistata persuasione (per merito della scuola storico-culturale in etnologia) che gli stessi dati di fatto smentiscono il presupposto di una serie di fasi di vita religiosa attraverso le quali *tutta* l'umanità sarebbe *solidalmente* passata.

Da questa crisi – che è ancora in corso – è nato da una parte un rinnovato impulso alle ricerche monografiche su singole religioni nel quadro di determinate civiltà umane, e dall'altra un tentativo di dar nuova vita alla tipologia delle forme religiose. L'indirizzo tipologico ha accompagnato quasi fin dal suo inizio lo studio scientifico della vita religiosa, cercando di guadagnare un suo proprio posto nel quadro delle cosiddette «scienze religiose». Ma questa più antica tipologia, malgrado la sua pretesa di costituirsi come scienza autonoma, era in sostanza una classificazione delle manifestazioni del sacro, e come tale aveva il valore didattico e pratico di tutte le classificazioni. Un ben più complesso significato culturale spetta invece alla nuova tipologia, nella quale confluiscono vari temi dell'inquieto irrazionalismo moderno: come, per esempio, la insoddisfazione per il mero filologismo della storiografia positivistica, il bisogno di capire la vita religiosa, l'accentuazione del carattere sostanzialmente irrazionale della esperienza del sacro, il tentativo di rivendicare a questa esperienza la sua autonomia nel quadro della vita spirituale, il riflesso della problematica esistenzialistica più religiosamente impegnata, e infine la psicologia del profondo dello Jung.

Il *Traité d'histoire des religions* di Mircea Eliade appartiene senza dubbio a questo nuovo indirizzo tipologico così sensibile ai temi

culturali dell'irrazionalismo contemporaneo: e perciò meglio gli converrebbe il titolo di tipologia (o di fenomenologia) piuttosto che quello di storia. Secondo l'Eliade lo storico delle religioni si occupa di fatti che, per quanto inseriti nel flusso del divenire, manifestano un comportamento che trascende in larga misura il comportamento storico dell'essere umano. Al fondo delle varie religioni operano sempre gli stessi «archetipi», cioè le stesse immagini e gli stessi simboli fondamentali, nei quali si esprime la condizione umana come tale, al di là di tutte le epoche e di tutte le civiltà. In tal modo, secondo l'Eliade, la pretesa religiosa di evadere dalla storia, e di risolverla nella ripetizione rituale degli archetipi, ha in certo senso un valore ontologico effettivo: lo storico e il fenomenologo della religione almeno in un punto si confondono con l'uomo religioso in atto, nel senso che confermano l'aspirazione religiosa fondamentale, cioè la evasione dalla storia. Dal punto di vista dello storicismo (nel significato che questa parola ha assunto da noi) è facile muovere a questa impostazione dell'Eliade la obiezione radicale che tutte le pretese di evadere dalla storia, e in particolare quelle connesse con l'esperienza del sacro, sono appunto mere pretese, destituite di valore ontologico, e pertanto lo storico delle religioni ha il compito di rigenerare mentalmente quelle pretese, risolvendole senza residuo nella loro reale genesi storica e nel significato e nella funzione che spetta loro nel quadro della storia umana. È senza dubbio vero che l'uomo impegnato nella esperienza del sacro crede di ripetere modelli mitici, ma lo storico non può reduplicare tale esperienza appellandosi alla teoria degli archetipi, ma al contrario ha il compito di narrarci come e perché siano nati nella storia umana certi archetipi o immagini o simboli, che si sono via via depositati nel cosiddetto subconscio.

Tuttavia, per quanto lo storicismo più conseguente possa sollevare queste e altre obiezioni alle tesi dell'Eliade, è certo che l'incontro e il dialogo con lavori d'indirizzo fenomenologico nel campo della vita religiosa può giovare a precisare la polemica antinaturalistica, e soprattutto a impegnare l'orientamento storicistico della nostra cultura nazionale in una dimensione nella quale esso non si è esercitato ancora abbastanza, cioè nel mondo suggestivo dei fenomeni religiosi e della storia del sacro. Se non vogliamo correre il rischio di lasciar irrigidire la polemica storicistica nella sem-

plice conservazione e amministrazione dei risultati ottenuti e nella semplice esegesi rabbinica della «filosofia dello spirito», è necessario entrare in intenso rapporto polemico con tutte le istanze antistoricistiche e irrazionalistiche della cultura contemporanea, facendo subire allo storicismo la prova salutare di questo rapporto. L'indirizzo fenomenologico-religioso in generale, e il *Traité* di Mircea Eliade in particolare, ci offrono una opportunità di questo genere: ed è in questo senso che la sua lettura può giovare non solo agli specialisti ma anche a tutti coloro che sono interessati alla difesa e all'incremento del nostro patrimonio umanistico.

Bibliografia

Capitolo primo

H.-Ch. Puech, *Bibliographie générale*, in *Mana, introduction à l'histoire des religions*, I (2ª ed., Paris 1949), pp. XVII-LXIII; J. Hastings, *Encyclopaedia of Religion and Ethics* (13 voll., Edinburgh 1908-23); F.M. Schiele, H. Gunkel, L. Zscharnack, A. Bertholet ecc., *Die Religion in Geschichte und Gegenwart. Handwörterbuch für Theologie und Religionswissenschaft* (5 voll., 2ª ed., Tübingen 1926-32).

Idee generali, manuali e storie generali delle religioni

R. Caillois, *L'Homme et le sacré* (Paris 1939); R. Dussaud, *Introduction à l'histoire des religions* (Paris 1914); H.T. Crawford, *Introduction to the History of Religions* (Cambridge, Mass., 1924); T.H. Robinson, *An Outline Introduction to the History of Religions* (Oxford 1926); G. Mensching, *Vergleichende Religionswissenschaft* (Leipzig 1938); Id., *Allgemeine Religionsgeschichte* (Leipzig 1940); E.O. James, *Comparative Religion* (London 1938); A.C. Bouquet, *Comparative Religion* (London 1941).

P.-D. Chantepie de la Saussaye, *Lehrbuch der Religionsgeschichte* (2 voll., Freiburg i. B.; 4ª ed. interamente riveduta da A. Bertholet ed E. Lehmann, Tübingen 1924-25); G.F. Moore, *History of Religions* (2 voll., New York 1920); C. Clemen (in collab.), *Die Religionen der Erde* (München 1927); A. Michelitsch, *Allgemeine Religionsgeschichte* (Graz 1930); P. Tacchi Venturi (in collab.), *Storia delle religioni* (2 voll., 3ª ed., Torino 1949).

Metodo comparativo e metodo storico

L.H. Jordan, *Comparative Religion. Its Genesis and Growth* (Edinburgh 1905); H. Pinard de la Boullaye, *L'Étude comparée des religions* (2 voll., Paris 1922; 3ª ed. rived. 1929); R. Pettazzoni, *Svolgimento e carattere della storia delle religioni* (Bari 1924); W. Schmidt, *Handbuch der vergleichende Religionsgeschichte. Ursprung und Wesen der Religion* (Münster i. W. 1930); W. Koppers, *Le Principe historique et la science comparée des religions*, Mélanges F. Cumont (Bruxelles 1936), pp. 765-84; E. De Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia* (Bari 1941); G. Widengren, *Evolutionism and the Problem of the Origin of Religion*, «Ethnos» (Stoccolma), **10**, 57-96 (1945); C. Kluckhohn, *Some Reflections on the Method and Theory of the Kulturkreislehre*, «Amer. Anthropol.», **38**, 157-96 (1936).

Paletnologia, etnologia e storia delle religioni

T. Mainage, *Les Religions de la préhistoire* (Paris 1921); G.-H. Luquet, *L'Art et la religion des hommes fossiles* (Paris 1926); C. Clemen, *Urgeschichtliche Religion. Die Religion der Stein-, Bronze- und Eisenzeit* (2 voll., Bonn 1932-33); K. Meuli, *Griechische Opferbräuche*, Phyllobolia für Peter von der Mühll (Basel 1946), pp. 185-288 e spec. pp. 237 sgg.; Pia Laviosa Zambotti, *Origini e diffusione della civiltà* (Milano 1947); A.C. Blanc, *Il sacro presso i primitivi* (Roma 1945); W. Koppers, *Urmensch und Urreligion*, estr. da F. Dessauer, *Wissen und Bekenntnis* (2ª ed., Olten 1946), pp. 25-149.

R.H. Lowie, *Primitive Religion* (New York 1924); P. Radin, *La religion primitive*, trad. fr. (Paris 1940); A. Goldenweiser, *Early Civilization* (New York 1922); Id., *Anthropology* (London 1935); W. Schmidt, *Handbuch der Kulturhistorischen Methode der Ethnologie* (Münster i. W. 1937); Id., *Untersuchungen zur Methode der Ethnologie*, I, «Anthropos», **35-36**, 898-965 (1940-41); E. de Martino, *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», **18**, 1-19 (1942); **19-20**, 31-84 (1943-46); Id., *Il mondo magico* (Torino 1948); M. Mauss, *Manuel d'ethnographie* (Paris 1947), spec. pp. 164 sgg.

Fenomenologia e sociologia religiose

R. Otto, *Das Heilige* (Breslau 1917); Id., *Aufsätze das Numinose betreffend* (Gotha 1923); G. Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen 1933); Eva Hirschmann, *Phänomenologie der Religion* (Würzburg ü. M. 1940); G. Van der Leeuw, *De Primitieve Mensch en de Religie* (Groningen 1937).

L. Lévy-Bruhl, *Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures* (Paris 1910); Id., *La Mentalité primitive* (1922); Id., *L'Âme primitive* (1927); Id., *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (1931); Id., *La Mythologie primitive* (1935); Id., *L'Expérience mystique et les symboles chez les primitifs* (1938); sull'opera di Lévy-Bruhl si veda G. Van der Leeuw, *La Structure de la mentalité primitive* (1932); E. Caillet, *Mysticisme et «mentalité mystique»* (1938); O. Leroy, *La Raison primitive. Essai de réfutation de la théorie du prélogisme* (1926); E. de Martino, *Naturalismo e storicismo nell'etnologia*, pp. 17-75.

É. Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (Paris 1912); H. Hubert e M. Mauss, *Mélanges d'histoire des religions* (1909); M. Weber, *Gesammelte Aufsätze zur Religionssoziologie* (3 voll., 2ª ed., Tübingen, 1922-24); J. Hasenfuss, *Die moderne Religionssoziologie und ihre Bedeutung für die religiose Problematik* (Paderborn 1937); G. Gurvitch, *Essais de sociologie* (Paris s.d.), spec. pp. 176 sgg.; J. Wach, *Sociology of Religion* (Chicago 1944); G. Mensching, *Soziologie der Religion* (Bonn 1947); E.O. James, *The Social Function of Religion* (London 1940).

Sul valore dell'individualità nelle società inferiori, cfr.: A. Vierkandt, *Führende Individuen bei den Naturvölkern*, «Z. f. Sozialwiss.», **11**, 1-28 (1908); W. Beck, *Das Individuum bei den Australiern* (Leipzig 1925); W. Koppers, *Individualforschung unter d. Primitiven, im besonderen unter d. Yamana auf Feuerland*, in *Festschrift W. Schmidt* (Mödling 1928), pp. 349-65; R.H. Lowie, *Individual Differences and Primitive Culture*, *ibid.*, pp. 495-500; J. Wach, *op. cit.*, pp. 31 sgg.

M. Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien* (Paris 1947).

Tabu, mana, magia e religione

A. Van Gennep, *Tabou et totémisme à Madagascar* (Paris 1904); J.G. Frazer, *Taboo and the Perils of the Soul*, parte II di *Golden Bough* (cfr. *infra*); F.R. Lehmann, *Die polynesischen Tabusitten* (Leipzig 1930), i tabu nell'economia e nel commercio (pp. 169 sgg.), simboli giuridici (pp. 192 sgg.), la diffusione della parola *tapu* in Oceania e Indonesia (pp. 301 sgg.), studio comparativo (pp. 312 sgg.); E.S. Handy, *Polynesian Religion*, Bernice P. Bishop Museum Bulletin 34 (Honolulu 1927), pp. 43 sgg., 155 sgg. e *passim*; H. Webster, *Taboo. A Sociological Study* (Stanford, Cal. 1942), la natura del tabu (pp. 1-48), tabu dei morti (pp. 166-229), persone sacre (pp. 261-79), cose sacre (pp. 280-10); A.R. Radcliffe-Brown, *Taboo* (Cambridge 1940).

A.M. Hocart, *Mana*, «Man», **14**, 99 sgg. (1914); F.R. Lehmann, *Mana. Eine Begriffsgeschichtliche Untersuchung auf ethnologischer Grundlage* (Leipzig 1915; 2ª ed., 1922); J. Rohr, *Das Wesen des Mana*, «Anthropos», **14-15**, 97-124 (1919-24); R. Thurnwald, *Neue Forschungen zum Mana-Begriff*, «Arch. f. Religionswiss.», 93-112 (1929); F.R. Lehmann, *Die Gegenwärtige Lage der Mana-Forschung*, in *Kultur und Rasse. Otto Reche zum 60. Geburtstag* (München 1939), pp. 379 sgg.

H.I. Hogbin, *Mana*, «Oceania», **6**, 241-74 (1936); A. Capell, *The Word «Mana»: A Linguistic Study*, *ibid.*, **9**, 89-96 (1938); R. Firth, *The Analysis of Mana: An Empirical Approach*, «J. Polynesian Soc.», **49**, 483-510 (1940). Cfr. R.W. Williamson, *Essays in Polynesian Ethnology* (Cambridge 1939), pp. 264 sgg.: «Le credenze, i costumi e gli usi legati ai termini polinesiani di *mana* e *tapu* sono talmente diversi, che se si dovesse tentare di formulare definizioni applicabili a tutti, queste definizioni sarebbero talmente generali da potersi attribuire a qualsiasi civiltà umana».

J.N.B. Hewitt, *Orenda and a Definition of Religion*, «Amer. Anthropol.», N.S., 33-46 (1892); P. Radin, *Religion of the North American Indians*, «J. Amer. Folk-Lore», **27**, 335-73 (1914); R.R. Marett, *Preanimistic Religion*, «Folk-Lore», **9**, 162-82 (1900); Id., *Threshold of Religion* (London 1909; 2ª ed., 1914); J. Abbot, *The Keys of Power. A Study of Indian Ritual and Belief* (London 1932).

Su *brahman*, *hamingja*, *hosia*, *imperium* ecc.: E. Arbman, *Seele und Mana*, «Arch. f. Religionswiss.», **29** (1931); V. Grönbech, *The Culture of the Teutons* (Copenaghen-London 1931), I, pp. 127 sgg., 248 sgg.; Widengren, *Evolutionism* cit., pp. 80 sgg.; W. Baetke, *Das Heilige im Germanische* (Tübingen 1942); H. Wagenvoort, *Imperium: Studiën over het «Mana»-Begrip in Zede en Taal der Romeinen* (Amsterdam 1941); H. Van der Valk, *Zum Worte ὅσιος*, «Mnemosyne», 113-40 (1942); H. Jeanmaire, *Le substantif Hosia et sa signification comme terme technique dans le vocabulaire religieux*, «Revue des Études Grecques», **58**, 68-89 (1945).

J.G. Frazer, *The Golden Bough. A Study in Comparative Religion* (3ª ed., 12 voll., London 1911 sgg.); H. Hubert e M. Mauss, *Esquisse d'une théorie générale de la magie*, in «Année Sociologique», **7**, 1-146 (1902-03); Id., *Origine des pouvoirs magiques*, in *Mélanges d'histoire des religions* cit., pp. 131-87; A. Vierkandt, *Die Anfänge der Religion und Zauberei*, «Globus», **22**, 21-25, 40-45, 61-65 (1907); E.S. Hartland, *The Relations of Religion and Magic* (rist. in *Ritual and Belief. Studies in the History of Religion*, London 1914); C. Clemen, *Wesen und Ursprung der Magie*, «Arch. f. Religionspsychologie», **2-3**, 108-35 (1921); A. Bertholet, *Das Wesen der Magie*, in «Nachrichten d. Gesell.

d. Wissensch. zu Göttingen», 1926-27 (Berlin 1927); B. Malinowski, *Argonauts of the Western Pacific* (London 1922), pp. 392-463 (magia e *kula*, il verbo magico ecc.); Id., *Coral gardens* (London 1935), II, pp. 214-50: «An Ethnographic Theory of the Magic Word»; R. Allier, *Le Non-civilisé et nous* (Paris 1927); Id., *Magie et religion* (Paris 1935); E. de Martino, *Percezione extrasensoriale e magismo etnologico*; C.H. Ratschow, *Magie und Religion* (1946); E.E. Evans-Pritchard, *The Morphology and Function of Magic: A Comparative Study of Trobriand and Zande Rituals and Spells*, «Amer. Anthropol.», **31**, 619-41 (1929); E.O. James, *The Beginnings of Religion* (London 1948).

Capitolo secondo

Il problema del dio celeste delle popolazioni meno civilizzate fu posto specialmente in relazione con gli Esseri Supremi e col «monoteismo primitivo». Di conseguenza, la maggioranza dei lavori qui citati studiano questi Esseri nella loro totalità, come «forme» divine, occupandosi solo sussidiariamente dei loro caratteri celesti (salvo, beninteso, i libri di Pettazzoni e di Frazer, che si propongono appunto di illustrare in modo esauriente tali caratteri).

Studi d'insieme sugli Esseri Supremi primitivi: R. Pettazzoni, *Allwissende höchste Wesen bei primitivsten Völkern*, «Arch. f. Religionswiss.», **29**, 108-29, 209-43 (1930); C. Clemen, *Der sogenannte Monotheismus der Primitiven*, *ibid.*, **28**, 290-333 (1929); R. Pettazzoni, *Saggi di storia delle religioni e di mitologia* (Roma 1946), pp. XII sgg., 1 sgg.

Su Baiame: A.W. Howitt, *The Native Tribes of South-East Australia* (London 1904), pp. 362 sgg., 466 sgg.; R. Pettazzoni, *Dio*, I: *L'Essere Celeste nelle credenze dei popoli primitivi* (Roma 1922), pp. 2 sgg.; W. Schmidt, *Der Ursprung der Gottesidee*, vol. I (2ª ed., Münster 1926), pp. 416-78; vol. III (ivi 1931), pp. 828-990, con documentazione complementare.

Su Daramulun: A.W. Howitt, *op. cit.*, pp. 494 sgg., 528 sgg.; R. Pettazzoni, *Dio* cit., I, pp. 6 sgg.; W. Schmidt, *op. cit.*, I, pp. 410 sgg.; III, pp. 718-827.

Su Bundjil: R.H. Mathews, *Ethnological Notes on the Aboriginal Tribes of New South Wales and Victoria* (Sidney 1905), pp. 84-134, 162-71; A. Van Gennep, *Mythes et légendes d'Australie* (Paris 1906), pp. 178 sgg.; R. Pettazzoni, *Dio* cit., I, pp. 16 sgg.; W. Schmidt, *op. cit.*, I, pp. 337-80; III, pp. 650-717 (tenta di distinguere la storia di Bundjil e le sue trasformazioni nel mito).

Su Mungangaua: A.W. Howitt, *op. cit.*, pp. 616 sgg.; R. Pettazzoni, *Dio* cit., I, pp. 14 sgg.; W. Schmidt, *op. cit.*, I, pp. 380-97; III, pp. 591-649 (Schmidt considera Mungangaua l'Essere Supremo australiano che ha subito meno di tutti le influenze della mitologia naturista).

Per le controversie intorno alle tribù Aranda e Loritja: W. Schmidt, *Die Stellung der Aranda unter den australischen Stämmen*, «Z. f. Ethnologie», 866-901 (1908); *Ursprung*, I cit., pp. 434-49; cfr. A.W. Nieuwenhuis, *Der Geschlechtstotemismus an sich und als Basis der Heiratsklassen und des Gruppentotemismus in Australien*, «Internat. Arch. f. Ethnographie», **29**, 1-52 (1928); contro: W. Schmidt, *Ursprung*, III cit., pp. 574-86, ed E. Vatter, *Der Australische Totemismus*, «Mitteil. Museum f. Völkerkunde Hamburg», **10** (1925), spec. pp. 28 sgg., 150. La polemica A. Lang-Hartland intorno al libro di

A. Lang, *The Making of Religion* (London 1898): E.S. Hartland, *The «High Gods» of Australia*, «Folk-Lore», **9**, 290-329 (1898); A. Lang, *Australian Gods*, *ibid.*, **10**, 1-46; E.S. Hartland, *High Gods: a Rejoinder*, *ibid.*, **10**, 46-57; risposta di A. Lang, *ibid.*, **10**, 489-95. Lunga analisi critica di W. Schmidt, «Anthropos», **3**, 1080-107 (1908).

Puluga: E.H. Man, *On the Aboriginal Inhabitants of the Andaman Islands* (London 1883); A.R. Brown, *The Andaman Islanders* (Cambridge 1922); lunga polemica sull'esistenza dell'Essere Supremo presso gli Andamanesi fra padre W. Schmidt e A.R. Brown, in «Man», **20**, 2 sgg., 33 sgg., 66 sgg., 84 sgg. (1910); cfr. W. Schmidt, *Stellung der Pygmäenvölker* (Stuttgart 1910), pp. 193-219, 241-67); Id., *Die religiösen Verhältnisse der Andamanesen-Pygmäen*, «Anthropos», **16-17**, 978-1005 (1921-22); Id., *Ursprung*, I cit., pp. 160-63; esposizione d'insieme, R. Pettazzoni, *Dio* cit., I, pp. 92-101; W. Schmidt, *Ursprung*, III cit., pp. 50-145, tenta di distinguere i lineamenti primitivi di Puluga dalle influenze esterne (naturismo, animismo, magismo, matriarcato, mitologia lunare; infatti Brown non ha trovato presso gli Andamanesi del Nord e del Centro nessuna traccia di un Essere Supremo, ma soltanto una religione matriarcale, il culto di Biliku; mentre nel Sud dell'isola le informazioni di Man su Puluga sono confermate).

Sui Pigmei Semang: P. Schebesta, *Religiöse Anschaungen der Semang über die Orang hidop, die «Unsterblichen»*, «Arch. f. Religionswiss.», **24**, 209-33 (1926); Id., *Bei den Urwaldzwergen von Malaya* (Leipzig 1927); Id., *Orang-Utan. Bei den Urwaldmenschen Malayas und Sumatras* (Leipzig 1928); Id., *Les Pigmées*, trad. fr. (Paris 1940), pp. 93 sgg.; esposizione d'insieme, R. Pettazzoni, *Dio* cit., I, pp. 101-18; W. Schmidt, *Ursprung*, III cit., pp. 152-279.

Sui Negritos delle Filippine: M. Vanoverbergh, *Negritos of Northern Luzon*, «Anthropos», **20**, 148-99, 399-443, 434 sgg. (sulla vita religiosa) (1925); P. Schebesta, *Les Pygmées* cit., pp. 145 sgg.; cfr. anche W.W. Skeat e O. Blagden, *Pagan Races of the Malay Peninsula* (London 1906).

Sugli dèi celesti dell'Africa: esposizione d'insieme: R. Pettazzoni, *Dio* cit., I, pp. 186-259; J.G. Frazer, *The Worship of Nature* (London 1926), pp. 89-315; W. Schmidt, *Ursprung*, vol. IV (Münster 1933); cfr. anche I cit., pp. 167 sgg.; Göttingen-Leipzig A. Le Roy, *La religion des primitifs* (7ª ed., Paris 1925).

J. Spieth, *Die Religion der Eweer* (Göttingen-Leipzig 1911); A.C. Hollis, *The Masai* (Oxford 1905), pp. 264 sgg.; E.W. Smith e A.M. Dale, *The Ilaspeaking Peoples of Northern Rhodesia* (London 1920), vol. II, pp. 198 sgg.; L. Tauxier, *La Religion Bambara* (Paris 1927), pp. 173 sgg.

Su Nzambi (e contro l'affermazione di Pettazzoni, *Dio* cit., I, p. 210, che è indifferente alle cose umane) si veda anche J. Van Wing, *L'Être suprème des Bakongo*, «Rev. Sci. Relig.», **10**, 170-81.

Sui Pigmei d'Africa: H. Trilles, *Les Pygmées de la forêt équatoriale* (Paris 1932); Id., *L'Âme du Pygmée d'Afrique* (Paris 1945); W. Immenroth, *Kultur und Umwelt der Kleinwüchsigen in Afrika* (Leipzig 1933), spec. pp. 153 sgg.; P. Schebesta, *Les Pygmées* cit., pp. 13 sgg.

W. Wanger, *The Zulu Notion of God*, «Anthropos», 574 sgg. (1925), crede di poter riconnettere il nome di Unkulunkulu a un prototipo sumerico, An-gal-gal (lo zulù *un* essendo identico al sumerico *an*, *anu*, «cielo», «Dio in cielo»); G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran* (Uppsala-Leipzig 1938), pp. 5-93, offre abbondanti materiali sugli dèi celesti africani, che paragona agli dèi supremi iranici.

Sulle religioni dell'Indonesia e della Melanesia: R. Pettazzoni, *Dio* cit., I, pp. 109-85; R.H. Codrington, *The Melanesians* (Oxford 1891), *passim*; A. Lang, *The Making of Religion* (3ª ed., 1909), pp. 200 sgg.; R.B. Dixon, *Oceanic Mythology* (Boston 1916), pp. 116 sgg.; H. Schärer, *Die Gottesidee der Ngadju Dajak in Süd-Borneo* (Leiden 1946), pp. 15 sgg., 175 sgg.

Su Tangaroa, cfr. E.S.C. Handy, *Polynesian Religion* (Honolulu 1927), pp. 144 sgg. e *passim*; R.W. Williamson, *Religious and Cosmic Beliefs of Central Polynesia* (Cambridge 1933).

Su Yelafaz: S. Walleser, *Religiöse Anschauungen und Gebräuche der Bewohner von Jap. Deutsche Südsee*, «Anthropos», **8**, 607-29 ecc. (1913), spec. 613 sgg.

Sul culto e i miti di Io, si veda E.S.C. Handy, *op. cit.*, pp. 36 sgg.; Id., *The Hawaiian Cult of Io*, «J. Polynesian Soc.», **50**, 134-59 (1941); P.K. Emory, *The Hawaiian God Io*, *ibid.*, **51**, n° 3 (1942).

Sulla mitica coppia Cielo-Terra, si veda F. Kiichi Numazawa, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie* (Luzern 1946).

Sul Dio del Cielo nell'America del Nord: R. Pettazzoni, *Dio* cit., I, pp. 260-323; R. Dangel, *Tirawa, der Höchste Gott der Pawnee*, «Arch. f. Religionswiss.», 113-44 (1929); W. Schmidt, *Ursprung*, II (Münster 1929), pp. 21-326 (le tribù della California centrale), 328-90 (gli Indiani del Nord-Ovest), 391-872 (gli Algonchini). Esposizione d'insieme dello stesso autore: W. Schmidt, *High Gods in North America* (Oxford 1933).

Sulle divinità supreme dell'America del Sud: R. Pettazzoni, *Dio* cit., I, pp. 324-48; contro: W. Koppers, *Unter Feuerland-Indianern* (Stuttgart 1924), pp. 139-57; W. Schmidt, *Ursprung*, II cit., pp. 873-1033 (gli Indiani della Terra del Fuoco, specialmente secondo le indagini di Gusinde e Koppers); M. Gusinde, *Die Feuerland Indianer*, I: *Die Selk-'nam* (Modling b. W. 1931), II: *Die Yamana* (ivi 1937); W. Koppers, *Sur l'origine de l'idée de Dieu. À propos de la croyance en Dieu chez les Indiens de la Terre du Feu*, Nova et Vetera (Fribourg 1943), pp. 260-91; Id., *Die Erstbesiedlung Amerikas im Lichte der Feuerland-Forschungen*, «Bull. d. schweizer. Gesellsch. f. Anthropol. u. Ethnol.», **21**, 1-15 (1944-45).

W. Schmidt, *Ursprung*, II cit., contiene una buona bibliografia e un vasto repertorio analitico dei fatti religiosi attinenti alle credenze arcaiche delle due Americhe.

Sulle religioni delle civiltà artiche: quadri complessivi, W. Schmidt, *Ursprung*, III cit., pp. 541-64; VI cit., pp. 70-75, 274-81, 444-54; A. Gahs, *Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern*, in *W. Schmidt Festschrift* (Wien 1928), pp. 231-68.

Samoiedi: A. Castren, *Reisen im Norden in den Jahren 1838-1844* (Leipzig 1853), pp. 229-33; T. Lehtisalo, *Entwurf einer Mythologie der Jurak-Samoyeden*, «Mém. Soc. Finno-Ougrienne», **53** (1924); K. Donner, *Bei den Samojeden in Sibirien* (Stuttgart 1926); esposizione, sguardo d'insieme e documentazione complementare in W. Schmidt, *Ursprung*, III cit., pp. 340-84.

Koryak: W. Jochelson, *The Koryaks* (2 voll., Leiden-New York 1905-08), vol. VI della Jesup North Pacific Expedition; M.A. Czaplicka, *Aboriginal Siberia. A Study in Social Anthropology* (Oxford 1914), spec. pp. 261-69, 294-96: W. Schmidt, *Ursprung*, III cit., 387-426.

Ainu: J. Batchelor, *The Ainu and their Folk-Lore* (London 1901); J. Löwenthal, *Zum Ainu-Problem*, «Mitteil. d. Anthropolog. Ges. Wien», **60**, 13-19 (1930); L. Sternberg, *The Ainu Problem*, «Anthropos», **24**, 755-801 (1929); W. Schmidt, *Ursprung*, III cit., pp. 427-92; cfr. anche T. Ohm, *Die Himmelsverehrung der Koreaner*, «Anthropos», **35-36**, 830-40 (1940-41).

Eschimesi: F. Boas, *The Central Esquimo*, *6th Annual Report of the Bureau of American Ethnology*, 1884-85 (Washington 1888), pp. 409-670; K. Rasmussen, *Intellectual Culture of the Iglulik Eskimos* (Copenaghen 1930); Id., *Intellectual Culture of the Caribou Eskimos* (Copenaghen 1931); F. Birket-Smith, *Ueber die Herkunft der Eskimo und ihre Stellung in der zirkumpolaren Kulturentwicklung*, «Anthropos», **25**, 1-23 (1930); W. Thalbitzer, *Die Kultischen Gottheiten der Eskimos*, «Arch. f. Religionswiss.», 26, 364-430 (1928); W. Schmidt, *Ursprung*, III cit., pp. 493-526.

Turco-Mongoli: R.F. Karjalainen, *Die Religion der Jugra-Völker*, in «Folklor Fellows Communications» (FFC) 41, 44, 63 (3 voll., Porvoo-Helsinki, 1921, 1922, 1927); U. Holmberg, *Die Religion der Tscheremissen*, FFC 61 (Porvoo 1926); Id., *Siberian Mythology*, vol. IV di *The Mythology of All Races* (Boston 1927); Id., *Die religiöse Vorstellungen der altaischen Völker*, FFC 125 (Helsinki 1939); W. Schmidt, *Das Himmelsopfer bei den innerasiatischen Pferdezüchter Völkern*, «Ethnos», **7**, 127-48 (1942), riassunto dei voll. IX-X del suo *Ursprung* cit.; J. Haeckel, *Idolkult und Dualsystem bei den Uiguren. Zum Problem des eurasiatischen Totemismus*, «Arch. f. Völkerkunde (Wien)», **1**, 95-163 (1947).

Su Ulgen: V.V. Radlov, *Proben der Völksliteratur der türkischen Stämme*, I (Petersburg 1866), pp. 147 sgg.

Sugli elementi lunari in Ulgen (e nel suo doppio Erlik), cfr. W. Koppers, *Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen*, Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, vol. IV (Solzburg-Leipzig 1936), pp. 396 sgg.; J. Haeckel, *op. cit.*, pp. 142 sgg.

Sul culto di *Tenre* presso i nomadi del Kansu, cfr. P. Matthias, *Uiguren und ihre neuentdeckten Nachkommen*, «Anthropos», **35-36**, 78-99 (1940-41), spec. pp. 89 sgg. (Tenre è chiamato *Xan Tenre*, l'«Imperatore del Cielo», o semplicemente *Tenre*, «Cielo». È creatore dell'Universo, della vita, dell'uomo, p. 89. Gli sono offerti sacrifici, p. 90).

Sui titoli di Genghis Khan e il concetto della sovranità universale presso i Mongoli (confrontata con analoghi concetti polinesiani), cfr. A. Closs, *Die Religions des Semnonenstammes*, Wiener Beiträge, vol. IV, pp. 640 sgg. e nota 33.

K. Donner, *Ueber soghdisch* nom *«Gesetz» und samoiedisch* nom *«Himmel, Gott»*, «Studia Orientalia (Helsinki)», **1**, 1-6 (1925). Ma si veda anche W. Schmidt, *Ursprung*, III cit., pp. 505 sgg., 543 sgg.

Il dio celeste cinese: J.J.M. de Groot, *The Religion of the Chinese* (New York 1910), pp. 102 sgg.; M. Granet, *La Religion des Chinois* (Paris 1922), pp. 49 sgg. Secondo E. Chavannes, Chang-ti, il «Signore supremo», e T'ien, il «Cielo», avrebbero designato in origine due esseri divini distinti (un poco nel senso di Urano e Zeus); cfr. *Le Dieu du sol dans l'ancienne religion chinoise*, «Rev. Hist. Relig.», **43**, 125-46 (1901). Su Chang-ti cfr. anche N. Söderblom, *Das Werden des Gottesglaubens*, trad. ted. (Leipzig 1916), pp. 224 sgg., che mette in evidenza ammirabilmente i caratteri non naturistici dell'antico dio cinese. Si veda W. Eberhard, «Anthropos», **37-40**, 977 (1942-45), sui recenti lavori.

Sulle relazioni fra i Prototurchi e il Vicino Oriente: M. Ebert, *Reallexicon der Vorgeschichte*, vol. XIII, pp. 60 sgg.; G. Hermes, *Das gezähmte Pferd im alten Orient*, «Anthropos»,

31, 364-94 (1936); W. Amschler, *Die ältesten Funde des Hauspferdes*, Wiener Beiträge, vol. IV, pp. 498-516; E. Herzfeld, *Völker und Kulturzusammenhänge im Alten Orient*, «Deutsche Forschung» (Berlin), n° 5, 33-67 (1928), spec. pp. 39 sgg.; W. Koppers, *Urtürkentum und Urindogermanentum im Lichte der Völkerkundlichen Universalgeschichte*, «Belleten» (Istambul), n° 20, 488 sgg. (1941). Ma cfr. anche A. M. Tallgren, *The Copper Idols from Galich and Their Relatives*, «Studia Orientalia», **1**, 312-41 (1925).

Sulle relazioni fra Prototurchi e Indoeuropei, si veda lo stato della questione nelle due nutrite memorie di W. Koppers, *Die Indogermanenfrage im Lichte der historischen Völkerkunde*, «Anthropos», **30**, 1-31 (1935), spec. pp. 10 sgg.; e *Urtürkentum* cit., *passim*. Già nello stesso senso, O. Schrader, *Reallexikon der indogermanischen Altertumskunde* (2 voll., 2ª ed., Berlin-Leipzig 1917 e 1929), p. 24. Cfr. anche A. Nehring, *Studien zur Indogermanischen Kultur und Urheimat*, Wiener Beiträge, vol. IV, pp. 9-229, spec. pp. 13 sgg., pp. 93 sgg. ecc. Contro: J. W. Hauer, *Zum gegenwärtigen Stand der Indogermanenfrage*, «Arch. f. Religionswiss.», **36**, 1-63 (1933), spec. pp. 14 sgg.

Gli Indoeuropei (protostoria, linguistica, cultura): H. Hirt, *Die Indogermanen* (2 voll., Strasburg 1905-07); O. Schrader, *op. cit.*; V. G. Childe, *The Aryans* (London 1926); *Germanen und Indogermanen. Festschrift für Hermann Hirt* (2 voll., Heidelberg 1932-34); W. Koppers, *Die Indogermanenfrage im Lichte der historischen Völkerkunde*, «Anthropos», **30**, 1-31 (1935); A. Nehring, *op. cit.*, pp. 9-229; J. W. Hauer, *Zum gegenwärtigen Stand der Indogermanenfrage*; G. Dumézil, *Le nom des «Arya»*, «Rev. Hist. Rel.», n° 363, 36-59 (1941).

Sulla divinità del Cielo presso gli Indo-ariani (*Diēus ecc.): L. von Schröder, *Arische Religion*, I: *Einleitung. Der Altarische Himmelsgott* (Leipzig 1914); P. Kretschmer, *Einleitung in die Geschichte der griechischen Sprache* (Göttingen 1896), pp. 77 sgg.; S. Feist, *Kultur, Ausbreitung und Herkunft der Indogermanen* (Berlin 1913), pp. 319 sgg.; G. Wilke, *Die Religion der Indogermanen in archäologischer Betrachtung*, Mannus Bibliothek (Leipzig 1923), pp. 107 sgg.; W. Koppers, *Die Religion der Indogermanen in ihren Kulturhistorischen Beziehungen*, «Anthropos», **24**, 1073-89 (1929); Id., *Die Indogermanenfrage* cit., pp. 11 sgg., 16 sgg.; S. S. Hopkins, *Indo-european Deiwos and Related Words* (Philadelphia 1932); A. Nehring, *op. cit.*, pp. 195 sgg.; P. Kretschmer, *Dyaus, Zeus, Diespiter und die Abstrakta im indogermanischen*, «Glotta», **13**, 101-14 (1924).

Sull'India vedica: sui testi, le traduzioni, e l'immensa bibliografia critica, vedi L. Renou, *Bibliographie védique* (Paris 1931), spec. pp. 170 sgg. Si leggono sempre con profitto i tre volumi di A. Bergaigne, *La Religion védique d'après les hymnes du Rig-Véda* (Paris 1878-83). Esposizioni esaurienti di miti e credenze in A. Hillebrandt, *Vedische Mythologie* (2ª ed., 2 voll., Breslau 1927-29) e A. B. Keith, *The Religion and Philosophy of the Veda and Upanishads* (2 voll., Cambridge, Mass., 1925).

Sugli dèi arya di Mitani, cfr. lo stato del problema e un saggio d'interpretazione nel senso della tripartizione funzionale, in G. Dumézil, *Naissance d'archanges* (Paris 1945), pp. 15 sgg.

Su Varuṇa: H. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland* (Halle 1923), pp. 97 sgg.; G. Dumézil, *Ouranos-Varuṇa* (Paris 1934); Id., *Mitra-Varuṇa* (Paris 1940). Cfr. B. Geiger, *Die Amesa Spentas* (Wien 1916); S. Lévi, *La Doctrine du sacrifice dans les Brahmanas* (Paris 1898); E. W. Hopkins, *Epic Mythology* (Strasburg 1920). P. Kretschmer crede, a torto, che Varuṇa derivi dall'ittita Arūnash e sia imbevuto di nozioni asiatiche e babilonesi; cfr. *Varuṇa und die Urgeschichte der Inder*, «Wiener Z. f. die Künde des Morgenlandes», **33**, 1 sgg. Su Varuṇa «che lega» cfr. M. Eliade, *Les «dieux lieurs» et le symbolisme des nœuds*, «Rev. Hist. Rel.», **134**, 5-36 (1947-48); Id., *Images et symboles* (Paris 1952), cap. III.

Il mito indoeuropeo di un cielo di pietra che si unisce alla terra, mito ricostituito da H. Reichelt, *Der steinerne Himmel*, «Indogerm. Forsch.», **32**, 23-57 (1913), non è attestato nei testi (cfr. É. Benveniste e L. Renou, *Vṛtra et Vṛthragna* cit. sotto, p. 191, nota 3).

Sull'Iran: testi, esposizione d'insieme, critica e bibliografia in: R. Pettazzoni, *La Religione di Zarathustra* (Bologna 1920); L. H. Gray, *The Foundations of the Iranian Religions* (Bombay 1929); É. Benveniste, *The Persian Religion according to the Chief Greek Texts* (Paris 1923); É. Benveniste e L. Renou, *Vṛtra et Vṛthragna* (Paris 1935); H. S. Nyberg, *Questions de cosmogonie et de cosmologie mazdéennes*, «J. Asiatique», 193-310 (aprile-giugno 1929), 1-124 (luglio-settembre 1931), 193-244 (ottobre-dicembre 1931); Id., *Die Religionen des Alten Iran*, trad. Schaeder (Leipzig 1938); G. Widengren, *Hochgottglaube im Alten Iran* (Uppsala 1938); G. Dumézil, *Naissance d'archanges* cit.

Su Varuṇa-Ahura Mazdā: H. Oldenberg, *Varuṇa und die Adityas*, «Z. d. deutsch. morgen. Gesell.», **50**, 43 sgg. (1896); A. Meillet, *La religion indo-européenne*, ripubblicato in *Linguistique historique et linguistique générale* (Paris 1921), pp. 323 sgg.; Ahura Mithra: G. Dumézil, *Mitra-Varuṇa* (Paris 1940), pp. 59 sgg.; *Naissance d'archanges* cit., pp. 30 sgg.; J. Hertel, *Die Sonne und Mithra im Awesta* (Leipzig 1927). Cfr. O. Paul, *Zur Geschichte der iranischen Religionen*, «Arch. f. Religionswiss.», **35**, 215-34 (1940), contro le opinioni di Nyberg; nello stesso senso, W. Wüst, *ibid.*, 234-49. Si veda anche Betty Heimann, *Varuṇa-Rta-Karma*, in *Festgabe H. Jacobi*, pp. 201-14.

Sui fatti greci esiste un libro che vale una biblioteca: A. B. Cook, *Zeus. A Study in Ancient Religion* (3 voll. in 5 t., Cambridge 1914, 1925, 1940). Cfr., per uno sguardo d'insieme, M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I (München 1941); su Zeus, il dio padre, cfr. G. Calhoun, *Zeus the Father in Homer*, «Trans. Amer. Assoc. Philology», **66** (1935); M. P. Nilsson, *Vater Zeus*, «Arch. f. Religionswiss.», **35**, 156 sgg. (1938). Sul mito di Urano: G. Dumézil, *Ouranos-Varuṇa* (Paris 1934); W. Staudacher, *Die Trennung von Himmel und Erde. Ein vorgriechischer Schöpfungsmythus bei Hesiod und den Orphikern* (Tübingen 1942).

Sui fatti romani cfr. G. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus* (Paris 1941) e *Naissance de Rome* (Paris 1944), cap. I; C. Koch, *Der römische Jupiter* (Frankfurt a.M. 1937).

Un'esposizione d'insieme delle antiche religioni germaniche, con vasta bibliografia critica, fu data da J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte* (2 voll., Berlin-Leipzig 1935, 1937). Ammirabili analisi dei miti della sovranità e dei miti dei guerrieri, nel volumetto di G. Dumézil, *Mythes et dieux des Germains* (Paris 1939). Una critica penetrante dei diversi orientamenti moderni nell'interpretazione delle religioni germaniche, e un tentativo costruttivo di integrare lo studio di queste religioni sul metodo «storico-culturale» della scuola di Vienna, si trovano nei due studi di A. Closs, *Neue Problemstellungen in der germanischen Religionsgeschichte*, «Anthropos», **29**, 477-96 (1934), e *Die Religion des Semnonenstammes*, Wiener Beiträge, vol. IV, pp. 448-673. Cfr. anche H. Hommel, *Die Hauptgottheiten der Germanen bei Tacitus*, «Arch. f. Religionswiss.», **37**, 144 sgg.; R. Much, *Die Germania des Tacitus* (Heidelberg 1937); R. Pettazzoni, *«Regnator omnium deus»*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», **19-20**, 142-56 (1943-46).

Su Taranis, cfr. C. Clemen, *Die Religion der Kelten*, «Arch. f. Religionswiss.», **37**, 122 (1941); P. Lambrechts, *Contributions à l'étude des divinités celtiques* (Brugge 1942), pp. 54 sgg.

Su Perun: V.J. Mansikka, *Die Religion der Ostslaven*, I, FFC 43 (Helsinki 1922), pp. 30-34, 54-57, 60-65, 379 sgg.; A. Brückner, *Mitologia slava* (Bologna 1923), pp. 58 sgg. (che a p. 69 fa derivare Perkun-Perun dal nome della quercia); L. Niederle, *Manuel de l'antiquité slave*, II (Paris 1926), pp. 138 sgg.

Cfr. anche: A.H. Krappe, *Les Péléiades*, «Revue Archéologique», **36**, 77 sgg. (1932); Jane Harrison, *Themis* (2ª ed., Cambridge 1927), pp. 94 sgg.

Su Indra si veda anche: E.W. Hopkins, *Indra as a God of Fertility*, «J. Amer. Oriental Soc.», **36**, 242-68; J. Charpentier, *Indra. Ein Versuch der Aufklärung*, «Le Monde Oriental, (Uppsala)» **25**, 1-28 (1931); É. Benveniste e L. Renou, *op. cit.*, pp. 184 sgg. P. Kretschmer, in «Kleinasiatische Forschungen», I (1929), pp. 297 sgg., aveva creduto di ritrovare nell'ittita *innara* il modello dell'indo-iranico *indra*, ma Sommer ha dimostrato che in realtà si tratta di una dea ittita, Inara (con un - ṇ -; cfr. É. Benveniste e L. Renou, *op. cit.*, p. 186). J. Przyluski, *Inara et Indra*, «Revue de l'Histoire Ancienne», **36**, 142-46, ritiene che «l'Indra vedico e l'Inara ittita potrebbero prender posto in una serie di divinità bisessuate, che sono gli equivalenti della Grande Dea; Venere ermafrodita, Fortuna barbata, Zervān, Kāla» (p. 146). Questa visione è troppo sommaria; non è sicuro che la Grande Dea «fu sostituita da un Grande Dio nel pantheon dei popoli semitici e indoeuropei» (p. 142); l'androginia divina non è sempre un fenomeno secondario (cfr. § 160); l'ermafroditismo rituale non si spiega con culti ibridi, intermedi fra quelli di una Grande Dea e di un Grande Dio ecc.

Cfr. anche: V. Machek, *Name und Herkunft des Gottes Indra*, «Archiv. Orientální» (Praga), **12**, nn. 3-4 (1941); G. Dumézil, *Tarpeia* (Paris 1947), pp. 117 sgg. Abbondanti riferimenti a Indra quale dio della fecondità in J.J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation* (3 voll., Zürich-Leipzig 1937), spec. vol. III, pp. 164 sgg.

Sugli dèi celesti nelle regioni mesopotamiche cfr. i lavori d'insieme di B. Meissner, *Babylonien und Assyrien* (2 voll., Heidelberg 1920-25); E. Dhorme, *Choix de textes religieux assyro-babyloniens* (Paris 1907); Id., *La religion assyro-babylonienne* (Paris 1910); Id., *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, in *Mana, introduction à l'histoire des religions*, II (Paris 1945), la migliore esposizione che possediamo finora; G. Furlani, *La religione babilonese-assira* (2 voll., Bologna 1928-29), con esauriente bibliografia; C. Jean, *La Religion sumérienne d'après les documents sumériens antérieurs à la dynastie d'Isin* (Paris 1931); G. Furlani, *La religione degli Hittiti* (Bologna 1936); R. Dussaud, *Les religions des Hittites et des Hourrites, des Phéniciens et des Syriens*, in *Mana* cit., II, pp. 333-414.

Cfr. anche W.H. Ward, *The Seal Cylinders of Western Asia* (Washington 1910); A. Götze, *Kleinasiens Kulturgeschichte des Alten Orients*, III, 1 (München 1933).

Sugli elementi di unità fra pre-Semiti e pre-Indoeuropei dell'Asia Minore e dell'Egeo e le popolazioni pre-ariane dell'Indo, cfr. i lavori suggestivi ma non sempre convincenti di B. Hrozny, *Die älteste Völkerwanderung u. die protoindische Zivilization* (Praga 1939); *Die älteste Geschichte Vorderasiens* (Praga 1940), e gli studi pubblicati in «Archiv. Orientální» (1941 sgg.).

Sugli dèi dell'uragano nel Vicino Oriente e le loro relazioni col toro, la Grande Madre ecc., cfr. L. Malten, *Der Stier in Kult und mystischem Bild*, Jahrbuch des deutschen archäologischen Instituts, **43**, 90-139 (1928); E. Otto, *Beiträge zur Geschichte des Stierkultus in Aegypten* (Leipzig 1938); C. Autran, *La Préhistoire du christianisme*, I (Paris 1941), pp. 39 sgg.; A. Namitok, *Zeus Osogoa*, «Rev. Hist. Rel.», n° 364, 97-109), spec. pp. 102, nota 4, e 103, nota 6 (sulle recenti scoperte di figurine tauromorfe in India ecc.); E. Dhorme, *Les religions de Babylonie*, pp. 96 sgg.; H. Schlobies, *Der akkadische Wettergott in Mesopotamien* (Leipzig 1925); G. Furlani, *La frusta di Adad*, «Rend. Lincei. Cl. Sci. Mor.», 574-86 (1932); K. Tallqvist, *Akkadische Götterepitheta* (Helsinki 1938), pp. 246 sgg.; R. Dussaud, *La mythologie phénicienne d'après les tablettes de Ras Shamra*, «Rev. Hist. Rel.», **104**, 353-408 (1931); Id., *Le sanctuaire et les dieux phéniciens de Ras Shamra*, *ibid.*, **105**, 245-302 (1932); Id., *Le vrai nom de Ba'al*, *ibid.*, **113**, 5-20 (1936); Id., *Les découvertes de Ras Shamra et l'Ancien Testament* (2ª ed., Paris 1941); Id., *Peut-on identifier l'Apollon de Hiérapolis?*, «Rev. Hist. Rel.», N. 368, 128-49 (1942-43), spec. pp. 138 sgg.; D. Nielsen, *Ras Shamra Mythologie und biblische Theologie* (Leipzig 1936); A. Namitok, *Le nom du dieu de l'orage chez les Hittites et les Kassites*, «Rev. Hist. Rel.», 21 sgg. (luglio-agosto 1939); J. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (Uppsala 1943), p. 213. Iconografia di Hadad e Tesup: H. Gressmann, *Altorientalische Bilder zum Alten Testament* (II ed., Berlin-Leipzig 1926-27), nn. 317, 326, 330, 335, 339, 340, 345; G. Contenau, *Manuel d'archéologie orientale* (Paris 1927 sgg.), vol. I, p. 206, fig. 129; vol. II, p. 942; H. Demircioglu, *Der Gott auf dem Stier. Geschichte eines religiösen Bildtypus* (Berlin 1936).

Su Juppiter Dolichenus, A.B. Cook, *Zeus*, vol. I (1914), pp. 605-33; F. Cumont, *Études syriennes*, pp. 173-202; A.H. Kan, *Juppiter Dolichenus* (Leiden 1943).

Sui fatti egiziani: cfr. A. Rusch, *Die Entwicklung der Himmelsgöttin Nut zu einer Todesgottheit* (Leipzig 1922); G.A. Wainwright, *The Sky-religion in Egypt* (Cambridge 1938); C. Autran, *La Flotte à l'enseigne du poisson* (Paris 1938); H. Junker, *Die Götterlehre vom Memphis* (Berlin 1940), pp. 25 sgg. sul dio celeste Our (*wr*).

Sul tuono come Essere Supremo presso le tribù nord-americane: W. Schmidt, *Ursprung*, II cit., pp. 55, 62, 71, 228 sgg., 299 sgg.; l'uccello-tuono nella mitologia nord-americana, *ibid.*, pp. 635 sgg.; nella mitologia africana: J.G. Frazer, *The Worship of Nature* cit., p. 155; cfr. R. Harris, *Boanerges* (Cambridge 1913), pp. 13 sgg.; S. Thompson, *Motif-Index of Folk-literature*, vol. I (Helsinki 1932), pp. 80 sgg.; K. Tallqvist, *Himmelsgegenden und Winde. Eine semasiologische Studie*, «Studia Orientalia» (Helsinki), **3** (1933).

F. Kern ha tentato di precisare il processo mitico che trasforma il dio celeste dei popoli pastorali in un dio dell'uragano; cfr. *Die Welt, worein die Griechen traten*, «Anthropos», **24**, 167-219 (1929), spec. 179 sgg. W. Schmidt ha seguito lo stesso processo (che chiama l'ipostasi del dio dell'Universo nel dio dell'atmosfera) presso i diversi gruppi di eschimesi (*Ursprung*, III cit., p. 505).

Ricca bibliografia sulla sovranità di Jahvè in A. Grabar, *Le thème religieux des fresques de la synagogue de Doura*, «Rev. Hist. Rel.», n° 363, 27, nota 1 (1941). Sulle epifanie atmosferiche di Jahvè, cfr. A. Dupont-Sommer, *Nubes tenebrosa et illuminans noctem*, *ibid.*, n° 365, 5-31 (1942-43); la «gloria» di Jahvè, *ibid.*, 18 sgg. e nota 1.

Materiali e bibliografia sul mito della creazione presso gli Iranici e i Germani: A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens* (2 voll., Uppsala 1918, 1931); H. Güntert, *Der arische Weltkönig und Heiland* (Halle 1923); F.R. Schröder, *Germanische Schöpfungsmythen*, «Germ.-Roman. Monatsschrift», **19**,

1-26, 81-99 (1931); F. Börtzler, *Ymir. Ein Beitrag zu den Eddoschen Weltschöpfungsvorstellungen*, «Arch. f. Religionswiss.», **33**, nn. 3-4 (1936); W. Koppers, *Das magische Weltschöpfungsmysterium bei den Indogermanen*, in *Van Ginneken Festschrift* (Paris 1937), pp. 149-55.

Dalla ricca bibliografia sull'Ásvamedha, i sacrifici di cavalli e le divinità cavalline o cavaliere degli Indoeuropei, citiamo: P. Dumont, *Das Pferd im arischen Altertum* (Königsberg 1903); L. Malten, *Das Pferd im Totenglauben*, Jahrbuch des kaiserlich deutschen archäologischen Instituts, **29**, 179-256 (1914); R. Hindringer, *Weiheross und Rossweihe* (München 1932); W. Koppers, *Pferdeopfer und Pferdekult der Indogermanen*, Wiener Beiträge, vol. IV, pp. 279-411; R. Bleichsteiner, *Rossweihe und Pferderennen im Totenkult der Kaukasischen Völker*, *ibid.*, 413-95; contro la tesi di Koppers, cfr. J. W. Hauer, «Arch. f. Religionswiss.», **36**, 23 sgg. (1939); J. Wiesner, *Fahren und Reiten in Alteuropa und im Alten Orient*, «Der alte Orient», **38**, nn. 3-4 (1939); Id., *Fahrende und Reisende Götter*, «Arch. f. Religionswiss.», **37**, 36-46 (1941).

Cfr. anche i citati lavori di G. Hermes, *Das gezähmte Pferd im neolitischen und Frübronzezeitlichen Europa?*, «Anthropos», **30**, 805-23 (1935); **31**, 115-29 (1936); Id., *Das gezähmte Pferd im alten Orient*, *ibid.*, **31**, 364-94 (1936); F. Flor, *Das Pferd und seine Kulturgeschichtliche Bedeutung*, Wiener Kulturhistorische Studien, vol. I (1930). Per il cavallo nel culto in Asia Minore, si veda M. I. Rostovtzeff, in *Syria*, vol. XII, pp. 48 sgg. I fatti cinesi e giapponesi in E. Erkes, *Das Pferd im alten China*, «T'oung Pao», **36** (1940-41); R. H. Van Gulik, *Hayagrīva. The Mantrayānic Aspects of Horse Cult in China and Japan* (Leiden 1935), spec. pp. 41 sgg.

Sugli Aśvini, i Dioscuri, i Gemelli ecc.: H. Güntert, *Der arische Weltkönig*, pp. 253 sgg.; R. Harris, *The Cult of Heavenly Twins* (Cambridge 1906); S. Eitrem, *Die göttlichen Zwillinge bei den Griechen* (Cristiania 1902); A. B. Cook, *Zeus* cit., II, pp. 1003 sgg.; F. Chapouthier, *Les dioscures au service d'une déesse* (Paris 1935); A. B. Keith, *Indian Mythology* (Boston 1917), pp. 30 sgg.; A. H. Krappe, *Mythologie universelle*, pp. 53-100; Id., *La légende des Harlungen*, in *Études de mythologie et de folklore germaniques* (Paris 1928), pp. 137-74; L. Sternberg, *Der antike Zwillingskult im Lichte der Ethnologie*, «Z. f. Ethnologie», **61**, 152-200 (1929); Id., *Der Zwillingskult in China und die indischen Einflüsse*, «Baessler Archiv», **13**, 31-46 (1939); J. von Negelein, *Die abergläubische Bedeutung der Zwillingsgeburt*, «Arch. f. Religionswiss.», **5**, 271-73 (1906); A. Van Gennep, *Tabou et totémisme à Madagascar* (Paris 1911), p. 176.

Sulla sacralità e il simbolismo della Montagna, il simbolismo del «centro» ecc.: C. Autran, *La flotte à l'enseigne du Poisson* (Paris 1939), pp. 31 sgg.; R. Dussaud, *Découvertes* cit., p. 100: A. Jeremias, *Handbuch der Altorientalischen Geisteskultur* (2ª ed., Berlin 1929), pp. 130 sgg.; M. Eliade, *Cosmologie si alchimie babiloniana* (Bucureşti 1937), pp. 26 sgg.; W. Kirfel, *Die Kosmographie der Inder* (Bonn-Leipzig 1920); U. Holmberg, *Der Baum des Lebens* (Helsinki 1923), pp. 33 sgg.; E. Burrows, *Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion*, in S. H. Hooke, *The Labyrinth* (London 1935), pp. 43 sgg.; T. Dombart, *Der Sakralturm*, I: *Ziqqurat* (München 1920); Id., *Der Babylonisch Turm* (Leipzig 1930); M. Jastrow, *Sumerian and Akkadian Views of Beginnings*, «J. Amer. Oriental Soc.», **36**, 274-99 (1917); E. D. Van Buren, *Mountain Gods*, «Orientalia» (Roma), **12**, nn. 1-2 (1943).

Sul simbolismo dell'ascensione (scale, gradini ecc.): Egitto: W. Budge, *From Fetish to God in Ancient Egypt* (Oxford 1934), p. 346; Id., *The Mummy* (2ª ed., Cambridge 1925), pp. 324, 327; R. Weill, *Le Champ des Roseaux et le Champ des Offrandes dans la religion funéraire et la religion générale* (Paris 1936); W. M. Müller, *Egyptian Mythology* (Boston 1918), p. 176.

India: A. K. Coomaraswamy, *Svayamātṛṇṇā-Janua Coeli*, «Zalmoxis», **2**, 1-51 (1939); M. Eliade, *Dūrohana and the «Waking Dream»*, in *Art and Thought, A Volume in Honour of the Late Dr. Ananda K. Coomaraswamy* (London 1947), pp. 209 sgg.

Polinesia: G. Grey, *Polynesian Mythology and Ancient Traditional History of the New Zealanders* (rist., Auckland 1929), pp. 42 sgg.; Nora K. Chadwick, *The Growth of Literature* (Cambridge 1940), III, pp. 273 sgg.

R. Pettazzoni, *The Chain of Arrows, the Diffusion of a Mythical Motive*, «Folk-Lore», **35**, 151 sgg.; Id., *Saggi* cit., pp. 63 sgg.

Oceania: R. B. Dixon, *Oceanic Mythology* (Boston 1916), pp. 139, 293 sgg.; N. K. Chadwick, *op. cit.*, III, p. 481.

Africa: A. Werner, *African Mythology* (Boston 1925), pp. 135 sgg.

America: H. B. Alexander, *Latin American Mythology* (Boston 1920), pp. 271, 308; S. Thompson, *Tales of the North American Indian* (Cambridge, Mass. 1929), pp. 283, 332 sgg.

Sul motivo dell'ascensione: cfr. S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, vol. III (Helsinki 1934), pp. 7-10; M. Eliade, *Le Chamanisme et les techniques archaïques de l'extase* (Paris 1952), pp. 423 sgg.

Sul sacrificio del cavallo presso i Turco-Mongoli e il simbolismo dell'ascensione presso gli Altaici ecc.: V. V. Radlov, *Aus Sibirien. Lose Blätter aus dem Tagebuche eines reisenden Linguisten* (2 voll., Leipzig 1884), pp. 19 sgg.; M. A. Czaplicka, *Aboriginal Siberia* (Oxford 1914); U. Holmberg, *Der Baum des Lebens*, «Ann. Acad. Sci. Fennicae» (1923); Id., *Die Religion der Tscheremissen* (Porvoo 1926), pp. 108 sgg.; Id., *Die Religiösen Vorstellungen der altaischen Völker* (Helsinki 1938); M. F. Köprülüzade, *Influence du chamanisme turco-mongol sur les ordres mystiques musulmans* (Istambul 1929); N. K. Chadwick, *Shamanism among the Tatars of Central Asia*, «J. Roy. Anthropol. Inst.», **66**, 75 sgg. (1936); M. Eliade, *Le Problème du chamanisme* cit., *passim*.

Capitolo terzo

Sui culti solari in generale: F. Boll, *Die Sonne im Glauben und in der Weltanschauung der alten Völker* (Stuttgart 1922); A. H. Krappe, *La Genèse des mythes* (Paris 1938), pp. 81 sgg.; J. G. Frazer, *The Worship of Nature*, I (London 1926), pp. 441 sgg.; J. Déchelette, *Le culte du soleil aux temps préhistoriques*, «Revue Archéologique», 305 sgg. (1909), poi in *Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine* (Paris 1908 sgg.), II, 1, pp. 413 sgg.

Sui miti solari: P. Ehrenreich, *Die Sonne im Mythos*, Mythologische Bibliothek (Leipzig 1915-16); A. Ohlmarks, *Heimdalls Horn und Odins Auge*, I (Lund 1937), pp. 32 sgg., 257 sgg. e *passim*.

Sulla «solarizzazione» dell'Essere Supremo: R. Pettazzoni, *Dio*, I (Roma 1922), p. 367.

Sulla coesistenza degli elementi solari e vegetali nei culti e negli dèi mesopotamici: cfr. H. Frankfort, *Gods and Myths on Sargonid Seals*, in *Irak*, vol. I (1934), pp. 2-29; J. Engnell, *Studies in Divine Kingship in the Ancient Near East* (Uppsala 1943); A. Götze, *Kleinasien* (Leipzig 1933); su Shamash, materiali e bibliografia in G. Furlani, *La religione babilonese-assira* (Bologna 1928-29), vol. I, pp. 162-69; vol. II, pp. 178-83 ecc.; E. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, in *Mana, introduction à l'histoire des religions*, II (Paris 1945), pp. 60-67, 86-89; su Shamash e l'arte divinatoria, A. Haldar, *Associations of Cult Prophets among the Ancient Semites* (Uppsala 1945), pp. 1 sgg.

Sugli elementi solari nelle religioni artiche e nord-asiatiche: T. Lehtisalo, *Entwurf einer Mythologie der Yurak-Samoyeden* (Helsinki 1927); A. Gahs, *Kopf-, Schädel- und Langknochenopfer bei Rentiervölkern*, in *Festschrift W. Schmidt* (Mödling 1928), pp. 231-68.

Sui culti solari presso le popolazioni Muṇḍa: cfr. E. T. Dalton, *Descriptive Ethnology of Bengal* (Calcutta 1872); J. G. Frazer, *op. cit.*, pp. 614 sgg.; P. O. Bodding, *Santal Folk Tales* (2 voll., Oslo 1925, 1927); R. Rahmann, *Gottheiten der Primitivstämmen im nordöstlichen Vorderindien*, «Anthropos», **31**, 37-96 (1936); W. Koppers, *Bhagwan, the Supreme Deity of the Bhils*, *ibid.*, **35-36**, 265-325 (1940-41).

Sui culti solari in Oceania: W. H. R. Rivers, *Sun-cult and Megaliths in Oceania*, «Amer. Anthropol.», NS **17**, 431 sgg. (1915); Id., *The History of Melanesian Society* (2 voll., Cambridge 1914); J. G. Frazer, *The Belief in Immortality* (3 voll., London 1913-24); R. W. Williamson, *Religious and Cosmic Beliefs of Central Polynesia* (2 voll., Cambridge 1933).

Sui «Figli del Sole»: W. J. Perry, *The Children of the Sun* (2ª ed., London 1927); A. M. Hocart, *Kingship* (London 1927).

Sul culto solare in Egitto: J. Vandier, *La religion égyptienne*, coll. «Mana», I (Paris 1944), pp. 36 sgg.; G. A. Wainwright, *The Sky-religion in Egypt* (Cambridge 1938); H. Junker, *Die Götterlehre von Memphis* (Berlin 1940); Id., *Der sehende und blinde Gott*, «Sitz. d. b. Akad. Wissensch» (München) (1942); J. Sainte-Fare Garnot, «Rev. Hist. Rel.», **128**, 116-18 (luglio-dicembre 1944); **129**, 128 sgg. (gennaio-giugno 1945); sul conflitto Rē-Osiride, R. Weill, *Le Champ des Roseaux et le Champ des Offrandes dans la religion funéraire et la religion générale* (Paris 1936).

Sul dio del sole presso gli Indo-ariani, si veda: L. von Schröder, *Arische Religion*, II (Leipzig 1916), pp. 3-461; presso i popoli mediterranei e i Greci: A. B. Cook, *Zeus. A Study in Ancient Religion*, I (Cambridge 1914), pp. 197 sgg.; U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, II (Milano-Messina 1945), pp. 9 sgg.; K. Kerényi, *Vater Hēlios*, in «Eranos Jahrbuch» (Zürich), **10**, 81-124 (1944); A. H. Krappe, *Apollon*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», **19-20**, 115-32 (1943-46); tracce di culto solare in Iran: G. Widengren, *Hochgottglaube im alten Iran* (Uppsala 1938), pp. 183 sgg.; sui culti solari italici arcaici: cfr. C. Koch, *Gestirnverehrung im alten Italien* (1933), pp. 50 sgg.; F. Altheim ed E. Trautmann, *Neue Felsbilder der Val Camonica. Die Sonne in Kult und Mythos*, «Wörter und Sachen», **19**, 12-45 (1938).

Sugli dèi solari dell'India vedica: A. Bergaigne, *La religion védique d'après les hymnes du Rig-Veda* (3 voll., Paris 1878-83), II, pp. 160 sgg., 379 sgg.; III, pp. 38 sgg. ecc.

Sugli elementi solari nella leggenda del Buddha: cfr. B. Rowland, *Buddha and the Sun God*, «Zalmoxis», **1**, 69-84 (1938); sulle implicazioni metafisiche dei miti solari: cfr. A. K. Coomaraswamy, *The Darker Side of the Dawn*, Smithsonian Miscellaneous Collection, vol. 94, n° 1 (Washington 1935); Id., *The Sun-kiss*, «J. Amer. Oriental Soc.», **60**, 46-47 ecc.

Sul culto solare nell'Impero Romano: P. Schmidt, *Sol Invictus. Batrachtungen zu spätrömischer Religion und Politik*, «Eranos Jahrbuch», **10**, 169-252 (1944).

Sulla ruota come simbolo solare presso i Celti: Gaidoz, *Le dieu gaulois du soleil*, «Revue Archéologique» (1884-85); P. Lambrechts, *Contributions à l'étude des divinités celtiques* (Brugge 1942), pp. 71 sgg.

Sui culti e simboli solari nella preistoria nord-europea e nei folklore europei: O. Almgren, *Nordische Felszeichnung als religiöse Urkunden* (Frankfurt a.M. 1934), *passim* e spec. pp. 343 sgg.; O. Höfler, *Kultische Geheimbünde der Germanen* (Frankfurt a.M. 1934), pp. 112 sgg.; R. Forrer, *Les chars cultuels préhistoriques et leurs survivances aux époques historiques*, «Préhistoire», **1**, 19-123 (1932); W. Mannhardt, *Waldund Feld-Kulte* (2ª ed., Berlin 1904-05), I, pp. 591 sgg.; J. G. Frazer, *Balder the Beautiful*, parte VII (2 voll.) di *Golden Bough*; G. Dumézil, *Loki* (Paris 1948), pp. 225 sgg.

Sul sinecismo ctonio-solare presso i Giapponesi: A. Slawik, *Kultische Geheimbünde der Japaner und Germanen*, Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik, vol. IV (Salzburg-Leipzig 1936), pp. 675-764.

Sulle valorizzazioni teologiche cristiane del simbolismo solare: H. Rahner, *Das christliche Mysterium von Sonne und Mond*, «Eranos Jahrbuch», **10**, 305-404 (1944); W. Deonna, *Les crucifix de la vallée de Saas (Valais)*; *Sol et Luna. Histoire d'un thème iconographique*, «Revue Hist. Rel.», **132**, 5-47 (1946); **133**, 49-102 (1947-48).

Capitolo quarto

Notizie generali sui miti e i culti lunari: W. Schmidt, *Semaine d'ethnologie religieuse*, II (1914), pp. 294 sgg., 341 sgg.; A. H. Krappe, *La genèse des mythes* (Paris 1938), pp. 100 sgg.; Id., *Études de mythologie et de folklore germaniques* (ivi 1928), pp. 74 sgg.; O. Dähnhardt, *Natursagen*, I (Leipzig 1907); K. T. Preuss, *Das Problem der Mondmythologie im Lichte der lokalen Spezialforschung*, «Arch. f. Religionswiss.», **23**, 1-14 (1925); R. Much, *Monàmythologie und Wissenschaft*, *ibid.*, **37**, 231-61 (1942) (contro le teorie di H. Lesmann, G. Hüssing e W. Schultz); K. Tallqvist, *Månen i myt och dikt, Zolktro och Kult*, «Studia Orientalia» (Helsinki), **12** (1947).

Si veda anche: D. Nielsen, *Die Altarabische Mondreligion* (1904); G. Dumézil, *Tityòs*, «Rev. Hist. Relig.», **3**, 66-89 (1935); J. W. Jackson, *The Aztec Moon-cult and Its Relation to the Chank-cult of India* («Manchester Memoirs» 1916); C. Hentze, *Mythes et symboles lunaires* (Anvers 1932); Id., *Objets rituels, croyances et dieux de la Chine antique et de l'Amérique* (Anvers 1936); Id., *Frühchinesische Bronzen* (Anvers 1938), ma cfr. B. Karlgren, *Legends and Cults in ancient China*, «Bull. Museum Far Eastern Antiquities» (Stoccolma), n° 18, 346 sgg. (1946).

Sulle relazioni Luna-serpente-sessualità-morte-iniziazione: R. Briffault, *The Mothers* (3 voll., London 1927); J. G. Frazer, *The Belief in Immortality*, I, pp. 52 sgg.; Id., *Folklore in the Ancient Testament* (3 voll., London 1918), I, pp. 52 sgg.; C. Hentze, *Mythes et symboles lunaires* cit., *passim*; P. Capelle, *De luna, stellis, lacteo orbe animarum sedibus*, diss. Halle 1917; F. Cumont, *Recherches sur les symboles funéraires des Romains* (Paris 1942), pp. 182 sgg. e *passim*.

Sul mitico antenato di origine lunare: W. Koppers, *Der Hund in der Mythologie der zirkumpazifischen Völker*, «Wiener Beiträge zur Kulturgeschichte und Linguistik», I (1930), pp. 259 sgg.; cfr. anche P. Schebesta, *Les Pygmées* cit., p. 79.

Sulle relazioni Luna-Acque-Vegetazione: P. Saintyves, *L'Astrologie populaire, étudiée spécialement dans les doctrines et les traditions relatives à l'influence de la Lune* (Paris 1937), pp. 230 sgg. e *passim*; M. Eliade, *Notes sur le symbolisme aquatique*, «Zalmoxis», **2**, 139-52 (1939); J. Bidez e F. Cumont, *Les Mages hellénisés* (Bruxelles 1938), II, pp. 189, 227, 302 sgg.; W. Liungman, *Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein* (2 voll., Helsinki 1937-38), II, pp. 656 sgg.

Sulla parte rappresentata dalle fasi lunari nella misurazione del tempo: W. Schultz, *Zeitrechnung und Weltordnung in ihren übereinstimmenden Grundzügen, bei den Indern, Iraniern, Hellenen, Italikern, Keltern, Germanen, Litauern, Slawen*, «Mannus Bibliothek», n° 35 (Leipzig 1924), pp. 12 sgg. e *passim* (ma si vedano le critiche di R. Much, *Mondmythologie* cit.); F. Dornseiff, *Das Alphabet in Mystik und Magie* (2ª ed., Leipzig 1925), pp. 82 sgg.; W. Hirschberg, *Der «Mondkalender» in der Mutterrechtskultur*, «Anthropos», **26**, 461 sgg. (1931).

Sulle tracce di culti lunari a Rash Shamra, cfr.: T. Gaster, *A Canaanite Ritual Drama*, «J. Amer. Oriental Soc.», **66**, 60; sui culti lunari presso i Caldei e gli Aramei, cfr.: E. Dhorme, *La Religion des Hébreux nomades* (1937), pp. 87 sgg.; Id., *Les religions de Babylonie et d'Assyrie*, in *Mana, introduction à l'histoire der religions*, II (Paris 1945), pp. 59 sgg., 85 sgg.

Sulle tracce di culti lunari nelle civiltà proto-indiane: cfr. E. J. H. Mackay, *Chanhu-Daro Excavations, 1935-36*, «Amer. Oriental Series», n° 20 (1943): sul numero «16».

Sugli elementi lunari di Varuṇa: H. Oldenberg, *Die Religion des Veda* cit., pp. 178 sgg.; H. Lommel, *Les anciens Aryens* cit., pp. 83 sgg.; ma cfr. anche L. Walk, «Anthropos», 235 (1933), e M. Eliade, *Le «dieu lieur» et le symbolisme des nœuds*, «Rev. Hist. Rel.» (1948).

Sugli elementi lunari nel tantrismo: G. Tucci, *Tracce di culto lunare in India*, «Rivista di Studi Orientali», **12**, 419-27 (1923-30); M. Eliade, *Cosmical Homology and Yoga*, «J. Indian Soc. of Oriental Arts», 188-203 (giugno-dicembre 1937); cfr. anche S. Dasgupta, *Obscure Religious Cults As Background of Bengali Literature* (Calcutta 1946), pp. 269 sgg.

Sugli elementi lunari nelle religioni iraniche: G. Widengren, *Hochgottglaube im Alten Iran* (Uppsala-Leipzig 1938), pp. 164 sgg.

Sulla struttura lunare dei cicli cosmo-storici, cfr.: M. Eliade, *Le Mythe de l'Éternel Retour* (Paris 1949), pp. 139 sgg.

Sul simbolismo lunare nell'iconografia cristiana, cfr. H. Rahner, *Das christliche Mysterium von Sonne und Mond*, «Eranos Jahrbuch», **10**, 305-404 (1944); W. Deonna, *Le crucifix dans la vallée de Saas (Valais): Sol et Luna*, «Rev. Hist. Rel.», **132**, 5-47 (1946); **133**, 49-102 (1947).

Capitolo quinto

Cosmogonie acquatiche: A. J. Wensinck, *The Ocean in the Literature of the Western Semites* (Amsterdam 1919), specialmente pp. 1-15, 40-56; O. Dähnhardt, *Natursagen*, vol. I (Leipzig 1909), pp. 1-89; S. Thompson, *Motif-Index of Folk Literature*, vol. I (Helsinki 1932), pp. 121 sgg.; A. K. Coomaraswamy, *Yaksas* (2 voll., Washington 1928, 1931); C. Hentze, *Mythes et symboles lunaires* (Anversa 1932); A. H. Krappe, *La genèse des mythes* (Paris 1938), pp. 197 sgg.

Sul valore magico e religioso delle Acque: M. Ninck, *Die Bedeutung des Wassers im Kult und Leben der Alten*, «Philologus», 14 Suppl. (1921); J. Scheftelowitz, *Die Sündentilgung durch Wasser*, «Arch. f. Religionswiss.», **17**, 353-412 (1914); purificazioni rituali con acqua: R. Pettazzoni, *La confessione dei peccati* (Bologna 1929), pp. 2-3 (Ewe, Bashilange), 18 (Sulka); K. Hartte, *Zum semitischen Wasserkultus* (Halle 1912); W. R. Smith, *Lectures on the Religion of the Semites* (3ª ed., London 1927), pp. 166 sgg., 557 sgg. (le acque sacre); Padre Lagrange, *Études sur les religions sémitiques* (Paris 1905), pp. 158, 169; E. W. Hopkins, *The Fountain of Youth*, «J. Amer. Oriental Soc.», **26**, 1-67 (1905); L. D. Barnett, *Yama, Gandharva and Glaucus*, «Bull. School of Oriental Studies», **4**, 703-16 (1926-28); K. Rönnow, *Trita Aptya, eine vedische Gottheit* (Uppsala 1927), pp. 6 sgg. (demoni acquatici), 14 sgg. (Varuṇa, dio delle Acque), 36 sgg. (espulsione magica delle malattie nelle acque), 64 sgg. (l'«Acqua della Vita») ecc.; A. Bouché-Leclerq, *Histoire de la divination dans l'antiquité* (Paris 1879-82), vol. II, pp. 261-65 (oracoli dominati da divinità acquatiche), 363-69 (oracolo di Poseidone); G. Glotz, *L'ordalie dans le Grèce primitive* (Paris 1904), pp. 11-69 (ordalie per mezzo del mare), 69-79 (per mezzo di sorgenti, fiumi e pozzi); J. G. Frazer, *The Folklore of the Ancient Testament* (3 voll., London 1918), vol. III, pp. 304-06 (le ordalie presso gli Israeliti); P. Saintyves, *Les vierges-mères et les naissances miraculeuses* (Paris 1908), pp. 39-53 (teogonie antiche e culto delle acque), pp. 87-109 (nascite miracolose dovute ad acque sacre); B. Nyberg, *Kind und Erde* (Helsinki 1931); U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, II (Milano 1945), pp. 253 sgg. (unioni rituali presso i fiumi); E. Laoust, *Mots et choses berbères. Notes de linguistique et d'ethnographie* (Paris 1920), pp. 202-53 (riti per la pioggia); F. Benoît, *Le rite de l'eau dans la fête du solstice d'été en Provence et en Afrique*, «Revue Anthropologique», **65**, nn. 1-3; L. Brunot, *La Mer dans les traditions et les industries indigènes à Rabat et Salé* (Paris 1920), pp. 3-25 (demonologia marittima; il mare nella medicina e nella magia); L. Joleaud, *Gravures rupestres et rites de l'eau en Afrique du Nord*, «J. Soc. des Africanistes», **3**, 197-222 (1933); J. Goldzieher, *Wasser als Dämonen abwehrendes Mittel*, «Arch. f. Religionswiss.», **13**, n° 1 (1910); O. von Wesendonck, *Das Weltbild der Iranier* (1933), pp. 102 sgg. (sul culto iranico delle acque); M. Eliade, *Notes sur le symbolisme aquatique*, «Zalmoxis», **2**, 131-52 (1939); G. Bachelard, *L'Eau et les rêves* (Paris 1942).

Sul simbolismo del battesimo: P. Lundberg, *La Typologie baptismale dans l'ancienne Église* (Uppsala-Leipzig 1942); R. P. Daniélou, *Traversé de la Mer Rouge et baptême aux premiers siècles*, «Recherches Sci. Religieuses», **33**, 402-30 (1946); Id., *Déluge, Baptême, Jugement*, «Dieu Vivant», **8**, 97-112 (1947).

Sul simbolismo acquatico della spirale: L. Siret, *Origine et signification du décor spiralé*, XV Congrès International d'Anthropologie, Portogallo 1930 (pubbl. Paris 1931), pp. 465-82.

Sul culto delle sorgenti, dei fiumi, dei corsi d'acqua; sulle divinità nettunie: R. Pettazzoni, *La religione primitiva in Sardegna* (Piacenza 1912), *passim*; J. Déchelette, *Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine* (Paris 1908-14), vol. II, a, pp. 166 sgg. (asce ex voto trovate accanto a sorgenti e fontane), II, a, pp. 444-53 (culto delle acque termali); C. Jullian, *Histoire de la Gaule* (5ª ed., Paris 1924-26), vol. II, pp. 129-37 (divinità locali), vol. VIII, pp. 313-331 (continuità dei culti acquatici); J. Toutain, *Les Cultes païens dans l'Empire Romain* (Paris 1907-20), vol. I, pp. 372-84 (divinità acquatiche; culti ufficiali), vol. III, pp. 193-467 (culti indigeni nella Gallia Romana); C. Vaillat, *Le Culte des sources dans la Gaule antique* (Paris 1934); buona bibliografia dei culti gallici e gallo-romani in P. Saintyves, *Corpus du folklore des eaux en France et dans les colonies françaises. Introduction* (Paris 1934), pp. 24-35; L. de Vasconcellos, *Religiões da Lusitania*, vol. II (Lisboa 1905), pp. 198 sgg. (dèi fluviali nella protostoria celto-lusitana), vol. III (ivi 1913), pp. 248 sgg. (nell'epoca romana); A. Jeremias, *Handbuch der Altorientalischen Geisteskultur* (2ª ed., Berlin 1929), pp. 39-40; S. Reinach, *Cultes, mythes et religions*, vol. V (Paris 1923), pp. 250-54 (il cavallo, le ninfe, le sorgenti); J. Toutain, *Le culte des eaux (sources, fleuves, lacs) dans la Grèce antique*, in *Nouvelles études de mythologie et d'histoire des religions antiques* (Paris 1935), pp. 268-94; J. Grimm, *Teutonic Mythology* (ed. ingl., London 1888), pp. 583-601; U. Holmberg, *Die Wassergottheiten der finnisch-ugrischen Völker* (Helsinki 1913); J. Nippgen, *Les divinités des eaux chez les peuples finno-ougriens: Ostiaques et Vogoules*, «Revue d'Ethnographie et des Traditions Populaires», **6**, 207-16 (1925).

Sull'uso funebre dell'acqua: A. Parrot, *Le «refrigerium» dans l'au-delà* (Paris 1937); M. Eliade, *Locum refrigerii...*, «Zalmoxis», **1**, 203-06 (1938).

Sul culto delle acque nel cristianesimo: buona bibliografia in P. Saintyves, *Corpus du folklore des eaux* cit., pp. 20-21; testi, *ibid.*, pp. 139-96; cfr. P. Saintyves, *De l'immersion des idoles antiques aux baignades des statues saintes dans le christianisme*, «Revue Hist. Rel.», **108**, 135-53 (1933), ripubbl. in *Corpus* cit., pp. 197 sgg.

Il folklore delle acque: R. C. Hope, *The legendary Lore of the Moly Wells of England, including Rivers, Lakes, Fountains and Springs* (London 1893); W. Gregor, *Guardian Spirits of Wells and Lochs*, «Folk-Lore», **3**, 67-73 (1892); L.-J.-B. Bérenger-Féraud, *Superstitions et survivances étudiées au point de vue de leur origine et de leurs transformations* (5 voll., Paris 1895), I, pp. 207-304 (dragoni e serpenti mitici presso le sorgenti, i laghi ecc.), II, pp. 1-58 (i «poteri» e i geni delle acque), III, pp. 167-214 (gesti rituali per la pioggia), IV, pp. 291-360 (virtù miracolose delle fontane); P. Sébillot, *Le Folklore de France*, vol. II (Paris 1905), pp. 175-303; J. C. Lawson, *Modern Greek Folklore and Ancient Greek Religion* (Cambridge 1910), pp. 130-73 (sopravvivenza delle ninfe nel folklore greco contemporaneo); J. Rhys, *Celtic Folk-Lore* (Oxford 1901), pp. 354-400 (folklore dei pozzi); K. Weinhold, *Die Verehrung der Quellen in Deutschland* (Berlin 1898); J. Manninen, *Die dämonitischen Krankheiten im finnischen Volksaberglauben* (Helsinki 1922), pp. 81-106; D. McKenzie, *Infancy of Medicine* (London 1927), pp. 238 sgg.; R.-P. Masani, *Le folklore des puits dans l'Inde et spécialement à Bombay*, «Rev. Hist. Relig.», **104**, 221-71 (1931); cfr. anche le bibliografie del capitolo VIII.

I dragoni in Cina e in Asia orientale; discendenza dei sovrani dai *nāgī*: M. Granet, *Danses et légendes de la Chine antique* (2 voll., Paris 1926); Id., *La Civilisation chinoise* (Paris 1929); Id., *La Pensée chinoise* (Paris 1934); B. Karlgren, *Some Fecundity Symbols in Ancient China*, «Bull. Museum Far Eastern Antiquities» (Stoccolma), n° 2, 1-54 (1930); E. Chavannes, *Les mémoires historiques de Sse-Ma-Tsien*, vol. I (Paris 1897), vol. II (ivi 1897), vol. III, parte II (ivi 1899); J. Przyluski, *La Princesse à l'odeur de poisson et la Nāgī dans les traditions de l'Asie Orientale*, «Études Asiatiques», **2**, 265-84 (1925); Id., *Le Prologue-cadre des Mille et une nuits et le thème de svayaṃvara*, «J. Asiat.», 101-37 (1924); G. Oppert, *On the Original Inhabitants of Bhāratavarsa or India* (Westminster 1893); N. Matsumoto, *Essai sur la mythologie japonaise* (Paris 1928), pp. 46, 53 sgg.; Id., *Le japonais et les langues austro-asiatiques* (Paris 1928), pp. 35 sgg.; M. Eliade, *Yoga* (Paris-Bucureşti 1936), pp. 292 sgg.; principi nati da principesse *nāga* nel Siam, in India e in Africa: cfr. R. Dangel, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», **14**, 180 (1938); W. Knoche, *Kindfisch-Märchen in Ozeanien*, «Mitteil. anthrop. Gesell. Wien», **69**, 24-33 (1939); K. Rönnow, *Kirāta*, «Le Monde Oriental», **30**, 137, nota 1 (1936, pubblicato nel 1944), nota che la frequenza del motivo di un'origine delle famiglie reali dell'India del Nord da serpenti, rende inutile l'ipotesi di un'influenza austro-asiatica; si veda anche: C. Autran, *L'épopée indoue* (Paris 1946), pp. 66-169; materiali e bibliografia sul culto dei serpenti in India: J. P. Vogel, *Serpentworship in Ancient and Modern India*, «Acta Orientalia», **2**, 279-312 (1924); Id., *Indian Serpent-lore or the Nāgas in Hindu Legend and Art* (London 1926), pp. 35 sgg.

Sul vaso da cui zampilla acqua, simbolo di fertilità ben noto nell'Oriente classico: cfr. G. Combaz, *L'Inde et l'Orient classique* (Paris 1937), n° 174 sgg.; Id., *L'évolution du stūpa en Asie*, in *Mélanges chinois et boudhiques*, IV (Bruxelles 1936), pp. 93 sgg.

Capitolo sesto

Sulle pietre funebri preistoriche e megalitiche: von Heine-Geldern, *Die Megalithen Südostasiens und ihre Bedeutung für die Klärung der Megalithenfrage in Europa und Polynesien*, «Anthropos», **23**, 276-315 (1928) (l'autore tenta di spiegare l'origine e la funzione dei megaliti con credenze ancora vive presso le popolazioni dell'Asia sud-orientale: la «fissazione» delle anime dei defunti nella pietra); C. Clemen, *Urgeschichtliche Religion*, vol. I (Bonn 1932), pp. 95 sgg. (stato della questione, bibliografia, critica); R. Pettazzoni, *La religione primitiva in Sardegna* (Piacenza 1912), pp. 185 sgg. (megaliti e dolmen nell'Africa mediterranea e atlantica); W. Koppers, *Monuments to the Dead of the Bhils and Other Primitive Tribes in Central India. A Contribution to the Study of the Megalith Problem*, «Annali Lateranensi», **6**, 117-206 (1942); E. Metzger, *Les sépultures chez les Prégermains et les Germains des âges de la pierre et du bronze* (Paris 1933), con buona bibliografia e indicazioni sommarie sulla distribuzione dei megaliti; G. Wilke, Kosinna e Bosch Gimpera ritengono che il luogo d'origine dell'architettura megalitica potrebbe identificarsi nella penisola iberica, donde si sarebbe esteso al resto d'Europa; cfr. H. Obermaier e A. Garcia y Bellido, *El hombre prehistórico y los origines de la humanidad* (2ª ed., Madrid 1941), pp. 171 sgg.; un buon repertorio fotografico in P. Montez, *História da arquitectura primitiva en Portugal. Monumentos dolménicos* (Lisboa

1942); repertorio, descrizione e bibliografia in Octobon, *Statues-menhirs, stèles gravées, dalles sculptées*, «Revue Anthropologique», 291-579 (1931). P. Laviosa Zambotti sostiene l'origine egiziana dell'architettura megalitica: *Origini e diffusione della civiltà* (Milano 1947), pp. 238 sgg.

Cfr. J. Imbelloni, *La première chaîne isoglossémantique océano-américaine. Les noms des haches lithiques*, in *Festschrift W. Schmidt* (Wien 1928), pp. 324-35.

Sulla parte che rappresentavano le pietre preistoriche (megaliti, dolmen, menhir, «pietre del fulmine» ecc.) nelle credenze popolari, cfr. P. Saintyves, *Corpus du folklore préhistorique en France et dans les colonies françaises* (3 voll., Paris 1934-36), vasta inchiesta abbracciante quasi tutta la documentazione accessibile fino alla data di pubblicazione, ricche bibliografie regionali; S. Reinach, *Les monuments de pierre brute dans le langage et les croyances populaires*, in *Cultes, mythes, religions*, vol. III (Paris 1908), pp. 366 sgg.

Sulle pietre cultuali presso i «primitivi», cfr. le opere di Frazer, Lévy-Bruhl, Nyberg, Hartland, W. Koppers, citate nel testo, e anche: F. Dahmen, *The Paliyans, a Hill-Tribe of the Palmi Hills (South India)*, «Anthropos», **3**, 19-31 (1908), spec. p. 28: «Mayāndi, the god of the Paliyans and Puliyans, is usually represented by a stone, preferably one to which nature has given some curious shape...» M. Leenhardt, *Notes d'ethnologie néocalédonienne* (Paris 1930), pp. 243-45.

Sulla pietra come protettrice, feticcio e amuleto: R. Karsten, *The Civilization of South American Indians* (London 1926), pp. 362 sgg.; B. Nyberg, *Kind und Erde* (Helsinki 1931), pp. 65 sgg., 141 sgg.

Sul mito dei giganti di pietra: cfr. R. Lehmann-Nitsche, *Ein Mythenthema aus Feuerland und Nord-Amerika. Der Steinriese*, «Anthropos», **33**, 267-73 (1938).

Sul mito della *petra genitrix* (tema che si ritrova dall'Asia Minore all'Estremo Oriente), cfr. A. von Löwis of Menar, *Nordkaukasische Steingeburtstagen*, «Arch. f. Religionswiss.», **13**, 509-24 (1910); M. Semper, *Rassen und Religionen im alten Vorderasien* (Heidelberg 1930), pp. 179-86; G. Dumézil, *Légendes sur les Nartes* (Paris 1930), pp. 75-77; W. Schmidt, *Grundlinien einer Vergleichung der Religionen und Mythologien der austronesischen Völker* (Wien 1910), pp. 408 sgg.; W.J. Perry, *The Children of the Sun* (2ª ed., London 1926), pp. 255 sgg.; R.W. Williamson, *The Social and Political Systems of Central Polynesia* (Cambridge 1924), I, pp. 48, 57, 382; II, p. 304; W.F. Jackson Knight, *Cumaean Gates* (Oxford 1936), pp. 9 sgg.; J. Layard, *Stone Men of Malekula* (London 1942), *passim*. Sulle relazioni fra le pietre e la fecondità (la pioggia) presso certe tribù dell'America del Sud: C. Hentze, *Mythes et symboles lunaires* (Anvers 1932), pp. 32-33, 35 ecc.

Sulla fecondazione per mezzo delle pietre forate, oltre alle opere citate nel testo: S. Seligmann, *Der böse Blick* (Berlin 1910), vol. II, p. 27; J. Déchelette, *Manuel d'archéologie préhistorique, celtique et gallo-romaine*, vol. I (Paris 1906), pp. 520 sgg.; H. Wagenvoort, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», **14**, 55 (1938).

Sulle «pietre di concezione o di gravidanza» nelle credenze popolari italiane, cfr. G. Bellucci, *Il feticismo primitivo* (Perugia 1907), pp. 36, 92 sgg.; Id., *Gli amuleti* (Perugia 1908), p. 19.

Sulle «pietre della pioggia»: J.G. Frazer, *The Magic King* cit., I, pp. 304-07; Id., *The Folklore of the Old Testament* cit., II, pp. 58 sgg.; R. Eisler, *Kuba-Kybele*, «Philologus», **68**, 42, nota 222 (1909); H. Wagenvoort, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», **14**, 53, nota (1938); G.A. Wainwright, *The Sky-Religion in Egypt* (Cambridge 1938), p. 76; G.F. Kunz, *The Magic of Jewels and Charms* (Philadelphia-London 1915), pp. 5 sgg., 34; W.J. Perry, *Children of the Sun* cit., p. 392.

Sul mito dell'acqua che zampilla dalla roccia: cfr. P. Saintyves, *Essais de folklore biblique* (Paris 1923), pp. 139 sgg.

Sulle «pietre-testimoni» in Nuova Caledonia: M. Leenhardt, *op. cit.*, pp. 30-31; presso gli antichi Antimerina: A. Van Gennep, *Tabou et totémisme à Madagascar* cit., p. 186.

Sull'origine della lapidazione, vedi: R. Pettazzoni, *La «grave mora»*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», **1**, 1 sgg. (1925).

Sulle meteoriti: cfr. M. Eliade, *Metallurgy, Magic and Alchemy*, «Cahiers de Zalmoxis», I (Paris 1938), p. 3.

Sulla polivalenza simbolica e cultuale della pietra: A. Bertholet, *Ueber Kultische Motivverschiebungen*, «Sitz. preuss. Akad. Wiss. Phil.-hist. Kl.», **18**, 164-69 (1938).

Sulle pietre cultuali in India: G. Oppert, *Der Sālagrāma Stein*, «Z. f. Ethnologie», **34**, 131-37 (1902); W. Kirfel, *Vom Steinkult in Indien*, in *Studien zur Gesch. u. Kultur des nahen u. fernen Osten, P. Kahle zum 60. Geburtstag* (Leiden 1935), pp. 163-72; in Giappone: Y. Deguchi, *On the Tracces, of Stone Worship in Japan*, «J. Anthropolog. Soc. Tokyo», **24**, n° 271 (1908); nel Perù: P. Minnaert, *Le culte des pierres en Pérou*, «Bull. Soc. Américanistes de Belgique» (agosto 1930).

Su betili, *maṣṣeba* e pietre cultuali presso i Semiti: G. Beer, *Steinverehrung bei den Israeliten* (1921); R. Smith, *The Religion of the Semites* (3ª ed., London 1927), pp. 200 sgg., 568 sgg.; P. Lagrange, *Études sur les religions sémitique* (2ª ed., Paris 1905), pp. 194 sgg.; P. Lammens, *Le culte des bétyles et les processions religieuses dans l'Arabie préislamique*, «Bull. Inst. Archéologie Orientale» (Cairo), **17**; E. Dhorme, *La Religion des Hébreux nomades* (Bruxelles 1937), pp. 159-68; R. Dussaud, *Les origines cananéennes du sacrifice israélite* (2ª ed., 1941), pp. 222 sgg.

Sul dio Bethel e la divinità del bethel: cfr. O. Eissfeldt, *Der Gott Bethel*, «Arch. f. Religionswiss.», **28**, 1 sgg. (1930); A. Vincent, *La religion des Judéo-araméens d'Eléphantine* (Paris 1937), pp. 562 sgg.

Sulle pietre di culto in Grecia: F.W. Hasluck, *Stone Cults and Venerated Stones in the Graeco-Turkish Area*, «Ann. British School Athens», **21**; M.W. de Visser, *Die nichtmenschengestaltigen Götter der Griechen* (Leiden 1903), pp. 55 sgg.; E. Maas, *Heilige Steine*, Rhein. Museum, vol. LXXVIII (1929), pp. 1 sgg.; P. Raingeard, *Hermès psychagogue* (Paris 1935), pp. 344 sgg.; M.P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I (München 1941), p. 187 (con ampi riferimenti bibliografici); sui culti frigi: C. Picard, *Ephèse et Claros* (Paris 1922), p. 474.

Sulle pietre cultuali presso i Celti e i Germani: H. d'Arbois de Jubainville, *Le culte des menhirs dans le monde celtique*, «Revue Celtique», **27**, 313 sgg.; J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, vol. II (Berlin 1937), p. 100.

Sull'*omphalos*: E. Rohde, *Psyche*, pp. 109 sgg. della trad. fr.; J.H. Harrison, *Themis* (2ª ed., Cambridge 1927), pp. 396 sgg.; A.B. Cook, *Zeus*, II (Cambridge 1925), pp. 169 sgg.; W. Roscher, *Omphalos*, «Abh. kön sächs. Gesell. Wiss. Phil.-hist. Kl.», **29** (1913); Id., *Neue Omphalosstudien*, *ibid.*, **31** (1915); Id., *Der Omphalosgedanke bei verschiedenen Völkern*, «Sitz.-Ber. könig. sächs. Gesell. Wiss.», **80** (1918); R. Meringer, *Omphalos, Nabel, Nebel*, «Wörter und Sachen», **5**, 43-91 (1913); Id., *Zu Roschers Omphalos*, *ibid.*,

6 (1914); W. Déonna, «Revue des Études Grecques», 444-45 (1915); 358, nota 10 ecc. (1917); C. Picard, *Ephèse et Claros* cit., p. 110, nota 5, p. 551, nota 7; F. Robert, *Thymélé* (Paris 1939), pp. 278-83. Sulle ipotesi di Perdrizet (l'*omphalos* delfico sarebbe un apporto cretese) e Homolle (influenze egiziane), vedi C. Picard, *op. cit.*, p. 464, nota 4; cfr. anche: G. Steindorff, *The So-called Omphalos of Napate*, «J. of Egyptian Archaeology», **24**, 147-56 (1938). Indicazioni e bibliografia sull'*omphalos* presso i Celti: G. Dumézil, *Jupiter, Mars, Quirinus* (Paris 1941), p. 229, note 2-3.

Si veda anche la bibliografia del capitolo X.

Capitolo settimo

Sulla coppia divina Cielo-Terra: R. Pettazzoni, *Dio* cit., I, pp. 130, 210, 241 ecc.; A. H. Krappe, *La genèse des mythes*, pp. 68 sgg.; H. T. Fischer, *Het Heilig Huwelik van Hemel en Aarde* (Utrecht 1929); indicazioni bibliografiche supplementari in S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, vol. I (Helsinki 1932), p. 98; cfr. anche le bibliografie del capitolo II. Vasta inchiesta etnologica in F. Kiichi Numazawa, *Die Weltanfänge in der Japanischen Mythologie* (Luzern 1946).

Sulla Terra-Madre: A. Lang, *Myth, Ritual and Religion* (London 1887), pp. 299 sgg.; A. Dieterich, *Mutter Erde* (3ª ed., Berlin 1925), *passim*; M. Lindenau, *Ein vedischer Lobgesang auf die Mutter Erde als die grosse Allgottheit* (*Ath. Veda*, XII, 1), in *Festgabe Hermann Jacobi* (Bonn 1926), pp. 247-58; Momolina Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale* (Milano 1939), *passim*; U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, I (Milano 1942), *passim*; S. Weinstock, *Tellus*, «Glotta», **22**, 140-62 (1933-34); T. Nöldeke, *Mutter-Erde bei den Semiten*, «Arch. f. Religionswiss.», **8**, 161 (1905); E. Dhorme, *La Terre-Mère chez les Assyriens*, *ibid.*, 550 sgg.; J. P. Jacobsen, *Les Mânes*, I (Paris 1924), pp. 28 sgg.; E. Briem, *Mutter Erde bei den Semiten?*, «Arch. f. Religionswiss.», **24**, 179-95 (1926); D. Nielsen, *Die altsemitische Mutter-göttin*, «Z. d. deutschen morgenländischen Gesellschaft», 504-31 (1938); U. Holmberg, *Finno-Ugric Mythology* (Boston 1927), pp. 239, 459; Alice Werner, *African Mythology* (Boston 1925), p. 125; B. Struck, *Nochmals «Mutter Erde» in Afrika*, «Arch. f. Religionswiss.», **9**, 402 sgg. (1908); H. B. Alexander, *North American Mythology* (Boston 1916), pp. 91 sgg.; S. Fuchs, *The Cult of the Earth-Mother among the Nimar-Balahis*, «Internat. Arch. f. Ethnographie», **40**, 1-88; preghiere dei Bhil alla Terra-Madre; W. Koppers, *Bhagwān, The supreme Deity of the Bhils*, «Anthropos», **35-36**, 272-73 (1940-41).

Sui culti tellurici e le divinità telluriche: S. Thompson, *Motif-Index* cit., I, p. 83; B. Nyberg, *Kind und Erde* (Helsinki 1931), pp. 230-31, nota 69; J. G. Frazer, *The Worship of Nature* (London 1926), pp. 316-440; E. Walter, *Die Erdgöttin der Tschuwaschen und Litauer*, «Arch. f. Religionswiss.», **3**, 358 sgg. (1899); G. Wilke, *Die Religion der Indogermanen in archäologischer Betrachtung* (Leipzig 1923), pp. 97-107; O. von Wesendonck, *Aremati als arische Erd-Gottheit*, «Arch. f. Religionswiss.», **32**, 61-76 (1929); E. Nestle, *Die «jungfräuliche» Erde*, *ibid.*, **9**, 415 sgg. (1908).

Sul mito di Adamo nato dalla Terra Vergine: H. Vollmer, *Die Erde als jung-fräuliche Mutter Adams*, «Z. f. neutestament. Wiss.», **10**, 324 sgg. (1911); W. Starck, *Eva-Maria*, *ibid.*, **33**, 97-109 (1934); sulla creazione dell'uomo dalla terra: ricca bibliografia in R. Briffault, *The Mothers* (London 1927), vol. III, p. 57.

Sulla deposizione del neonato per terra: A. Dieterich, *op. cit.*, pp. 7 sgg.; E. Samter, *Geburt, Hochzeit und Tod* (Berlin 1911), pp. 2 sgg.; E. Goldmann, *Cartam levare*, «Mitt. d. Inst. f. österr. Geschichtsforschung», **35**, 1 sgg. (1914); B. Struck, *Niederlegen und Aufheben des Kindes von der Erde*, «Arch. f. Religionswiss.», **10**, 158 (1907); indicazioni supplementari e bibliografie: B. Nyberg, *op. cit.*, p. 159; H. J. Rose, *Primitive Culture in Italy* (London 1926), p. 133; vasta inchiesta etnografica: Ploss e Bartels, *Das Weib in der Natur- und Völkerkunde* (8ª ed., Leipzig 1905), vol. II, p. 35 sgg.; Marie Delcourt, *Stérilités mystérieuses et naissances maléfiques dans l'antiquité classique* (Paris 1938), pp. 31 sgg.

Sull'identificazione donna-campo, oltre alle indicazioni citate nel testo: A. Dieterich, *op. cit.*, pp. 46 sgg.; E. Fehrle, *Die Kultische Keuschheit im Altertum* (Giessen 1910), pp. 170 sgg.; L. R. Farnell, *The Cults of the Greek States* (Oxford 1896 sgg.), vol. III, pp. 106 sgg.; L. Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive* cit., pp. 361 sgg.; R. Smith, *The Religion of the Semites* (3ª ed., London 1927), pp. 613 sgg. (a proposito delle osservazioni di Robertson Smith su Ba'al «signore della terra»: cfr. P. Lagrange, *Études sur les Religions sémitiques*, 2ª ed. cit., p. 97); R. Dussaud, *Origines cananéennes du sacrifice israélite* cit., p. 206; Id., *Les découvertes de Ras Shamra* (2ª ed.) cit., p. 102; J. J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation* (Zürich-Leipzig 1937), vol. I, p. 202; U. Pestalozza, *L'aratro e la donna nel mondo religioso mediterraneo*, «Rend. R. Ist. Lombardo Sci. e Lettere. Cl. di Lettere», **76**, fasc. 2, 321-30 (1942-43); V. Pisani, *La donna e la terra*, «Anthropos», **37-40**, 241-53 (1942-45), con ricca documentazione indiana e greco-latina.

Sulle sepolture rituali: A. Dieterich, *op. cit.*, pp. 28 sgg.; B. Nyberg, *op. cit.*, p. 150; J. G. Frazer, *The Folklore of the Old Testament* (London 1918), II, p. 33; A. Brelich, *Aspetti della morte nelle iscrizioni sepolcrali dell'Impero Romano* (Budapest 1937), pp. 9 sgg.

Sulla rinascita degli antenati nei neonati: K. A. Eckardt, *Irdische Unsterblichkeit* (Weimar 1937); M. F. Ashley-Montagu, *Ignorance of Physiological Paternity in Secular Knowledge and Orthodox Belief among the Australian Aborigines*, «Oceania» (Sydney), **12**, 75-78 (1940-42).

Sulla sepoltura in posizione fetale: cfr. G. Van der Leeuw, *Das sogenannte Hockerbegräbnis und der ägyptische Tjknw*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», **14** (1938).

Sulle «mitologie letterarie» della Terra, cfr. G. Bachelard, *La Terre et les rêveries de la volonté*; Id., *La Terre et les rêveries du repos* (2 voll., Paris 1948).

Capitolo ottavo

Cfr. anche le bibliografie citate in fondo al capitolo IX, anzitutto le opere di Mannhardt, Frazer e J. J. Meyer.

Sull'albero sacro: N. Parrot, *Les Représentations de l'arbre sacré sur les monuments de Mésopotamie et d'Elam* (Paris 1937); H. Danthine, *Le Palmier-dattier et les arbres sacrés dans l'iconographie de l'Asie Occidentale ancienne* (Paris 1937); A. J. Wensinck, *Tree and Bird as Cosmological Symbols in Western Asia*, «Verhand. Konink. Akad. Wettenschappen» (Amsterdam), **22**, 1-56 (1921); A. K. Coomaraswamy, *Yakṣas* (2 voll., Washington, 1928, 1931); M. P. Nilsson, *Geschichte der griechischen Religion*, I (München 1941),

pp. 194 sgg., 260 sgg.; J. Przyluski, *La participation* (Paris 1940), pp. 41 sgg.; C. Hentze, *Mythes et symboles lunaires* (Anvers 1932), pp. 41 sgg.; H. Bergema, *De Boom des Levens in Schrift en Historie* (Hilversum 1938), pp. 337 sgg.

Sull'«albero rovesciato»: A.K. Coomaraswamy, *The Inverted Tree*, «Quart. J. Mythic Soc.» (Bangalore), **29**, n° 2, 1-38 (1938); E. Kagarow, *Der umgekehrte Schamanenbaum*, «*Arch. f. Religionswiss.*», 183-85 (1929), («alberi rovesciati», rituali); U. Holmberg, *Der Baum des Lebens*, «Ann. Acad. Sci. Fennicae», B **16**, 17, 59 ecc. (1922-23); Id., *Finno-Ugric and Siberian Mythology* (Boston 1927), pp. 349 sgg.; H. Bergema, *op. cit.*, p. 275, nota 116.

Su Yggdrasil e sull'Albero Cosmico presso gli antichi Germani, cfr. riferimenti e bibliografia in J. de Vries, *Altgermanische Religionsgeschichte*, vol. II (Berlin-Leipzig 1937), pp. 402 sgg.; S. Reuter, *Germanische Himmelskunde* (Monaco 1934), pp. 229 sgg.; H. Bergema, *op. cit.*, p. 551.

Sul complesso Grande Dea-Vegetazione-Animale emblematico-Acque: J. Marshall, *Mohenjo-Daro and the Indus Civilisation* (London 1931), vol. I, figg. 63-67, pp. 52 sgg.; G. Contenau, *La Déesse nue babylonienne* (Paris 1914), pp. 159 sgg.; C. Autran, *La préhistoire du Christianisme*, I (Paris 1941), pp. 124 sgg.; W.F. Albright, *The Babylonian Sage Ut-napistin nūqu*, «J. Amer. Oriental Soc.», **38**, 60-65 (1918); Id., *Some Cruces in the Landom Epic*, *ibid.*, **39**, 65-90 (1919); Id., *Gilgames and Engidu, Mesopotamian Genii of Fecundity*, *ibid.*, **40**, 307-55 (1920); Id., *The Goddess of Life and Wisdom*, «J. Amer. Soc. Semitic Languages», **36**, 258-94 (1920); Id., *The Mouth of the Rivers*, *ibid.*, **35**, 161-95 (1919); M.P. Nilsson, *Geschichte* cit., I, pp. 260 sgg.; U. Holmberg, *Baum des Lebens* cit., pp. 83 sgg.; C. Hentze, *Frühchinesische Bronzen und Kultdarstellungen* (Anversa 1937), pp. 129 sgg.; M. Marconi, *Riflessi mediterranei nella più antica religione laziale* (Milano 1939); A.W. Persson, *The Religion of Greece in Prehistoric Times* (Berkeley - Los Angeles 1942); S.A. Bernardin, *De mannelijke en de vrouwelijke godheid van de boomcultus in Minoische godsdienst* (Amsterdam 1942); U. Pestalozza, *Pagine di religione mediterranea*, II (Milano 1945).

Sull'Albero della Vita e l'Albero della Conoscenza del bene e del male, si veda la discussione delle ultime esegesi in: H. Schmidt, *Die Erzählung von Paradies und Sündefall* (Tübingen 1931); P. Humbert, *Étude sur le récit du Paradis et de la chute dans la Genèse* (Neuchâtel 1940); H. Bergema, *op. cit.*, pp. 120 sgg.

Sul viaggio di Gilgameš e la «pianta della vita»: G. Contenau, *L'épopée de Gilgameš* (trad. e comm., Paris 1939); discussione in G. Furlani, *La religione babilonese-assira*, vol. II (Bologna 1929), pp. 50 sgg. (p. 83, nota 69, bibl.; inoltre E. Dhorme, *Les Religions de Babylonie et d'Assyrie*, Paris 1945, pp. 328 sgg.); C. Virolleaud, *Le voyage de Gilgameš au Paradis*, «Rev. Hist. Rel.», **101**, 202-15 (1930).

I testi iranici sono stati riuniti e tradotti da L.D. Barnett, *Yama, Gandharva and Glaucus*, «Bull. School of Orient. Studies», **4**, 703-16 (1926-28), spec. pp. 709 sgg.; A. Christensen, *Le premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens*, vol. II (Uppsala-Leiden 1931), pp. 11 sgg.

Le leggende orientali dell'Albero della Vita sono state studiate da A. Wünsche, *Die Sagen von Lebensbaum und Lebenswasser. Altorientalische Mythen* (Leipzig 1905); E.W. Hopkins, *The Fountain of Youth*, «J. Amer. Orient. Soc.», **26**, 1-67 (1905); I. Friedländer, *Die Chadirlegende und der Alexanderroman* (Leipzig 1913); U. Holmberg, *Der Baum des Lebens* (Helsinki 1923); H. Bergema, *De Boom des Levens*, pp. 238 sgg.; R. Banerreiss, *Arbor Vitae. Der «Lebensbaum» und seine Verwendung in Liturgie, Kunst und Brauchtum des Abendlandes* (München 1938).

Sull'origine divina dei semplici e delle piante magiche: M. Eliade, *Ierburile de sub Cruce*, estr. da «Revista Fundatülor Regale», 4 sgg. (novembre 1939); Id., *La mandragore et les mythes de la «naissance miraculeuse»*, «Zalmoxis», **3**, 22 sgg. (1942); F. Ohrt, *Herba, Gratia plena. Die Legenden der älteren Segenssprüche über den göttlichen Ursprung der Heil- und Zauber-kräuter*, FFC 82 (Helsinki 1929); A. Delatte, *Herbarius. Recherches sur le cérémonial usité chez les anciens pour la cueillette des simples et des plantes magiques* (2ª ed., Liège-Paris 1938).

Sulla leggenda e l'iconografia del Legno della Croce: A. Wünsche, *Lebensbaum* cit., pp. 23 sgg.; A. Graf, *Miti, leggende e superstizioni del Medio Evo* (Torino 1925), pp. 61 sgg. (bibliogr., p. 126, nota 6); N. Cartojan, *Cartile populare in literatura românească*, vol. I (Bucureşti 1929), p. 123; H. Bergema, *op. cit.*, pp. 503 sgg.; L. Walk, *Lebensbaum-Kreuzesbaum*, II: *Kirchenkunst*, «Österr. Z. f. Pflege religiöser Kunst», **9**, 53-57; J. Baltrusaitis, *Quelques survivances des symboles solaires dans l'art du Moyen Age*, «Gazette des Beaux Arts», **17**, 75-82; A. Nava, «*Albero di Jesse*» *nella cattedrale d'Orvieto e la pittura bizantina*, «Riv. R. Ist. Archeol. e Storia dell'Arte», **5**, 363-76; W.L. Hildburgh, *A Medieval Brass Pectoral Cross*, «Art. Bull.», **14**, 79-102 (1932); A. Detering, *Die Bedeutung der Eiche seit der Vorzeit* (Leipzig 1939), p. 126, fig. 51.

Sull'Albero della Vita come asse universale: U. Holmberg, *Baum des Lebens* cit., pp. 26 sgg.; Id., *Finno-Ugric Mythology* cit., p. 338; A.K. Coomaraswamy, *Elements of Buddhist Iconography* (Cambridge, Mass. 1935), p. 82; P. Mus, *Barabuḍur*, I (Hanoi-Paris 1935), pp. 117 sgg., 440 sgg.; M. Granet, *La Pensée chinoise* (Paris 1935), p. 324; G. Lecher, *The Tree of Life in Indo-European and Islamic cultures*, «Ars Islamica», **4**, 369-416 (1937); cfr. le bibliografie sugli alberi sciamanici ecc., nel capitolo II.

Sull'Albero Cosmico: A.H. Krappe, *The Science of Folklore* (London 1930), p. 233; C. Hentze, *Mythes et symboles lunaires* cit., pp. 155 sgg.; G. Wilke, *Der Weltenbaum und die beiden Kosmischen Vögel in der vorgeschichtlichen Kunst*, «Mannus», **14**, 73-99 (1922).

Sull'albero celeste: I *Enoch*, 24-25; L. Saineanu, *Basmele Românilor* (Bucureşti 1898), pp. 449-57; M. Eliade, *Le Problème du chamanisme* cit., pp. 44 sgg.; E. Emsheimer, *Schamanentrommel und Trommelbaum*, «Ethnos», **4**, 166-81 (1946).

Sulla discendenza mitica da una specie vegetale: E. Volhardt, *Kannibalismus* (Stuttgart 1939), pp. 466 sgg.; G.J. Engelmann, *Die Geburt bei den Urvölkern. Eine Darstellung der Entwicklung der heutigen Geburtskunde aus den natürlichen Gebräuchen aller Rassen* (Wien 1884), pp. 77 sgg.; B. Nyberg, *Kind und Erde* (Helsinki 1931), pp. 207 sgg.; C. Hentze, *Mythes et symboles lunaires* cit., pp. 155 sgg.; A.H. Krappe, *La Genèse des mythes* (Paris 1938), pp. 378 sgg.; A. Van Gennep, *Mythes et légendes d'Australie* (Paris 1906), pp. 14 sgg.; N. Matsumoto, *Essai sur la mythologie japonaise* (Paris 1929), pp. 120 sgg.; J. Przyluski, *Un ancien peuple du Penjab: les Udumbara*, «J. Asiatique», 25-36 (1926); P.C. Bagchi, *Pre-aryan and Pre-dravidian in India* (Calcutta 1929), p. 154; J. Przyluski, *Les empalés*, in *Mélanges Chinois et Bouddhiques*, IV (Bruxelles 1936), pp. 1-51; Eliade, *Ierburile de sub Cruce*; Id., *La Mandragore et les mythes de la naissance miraculeuse*, «Zalmoxis», **3**, 3-48 (1940-42); i testi iranici sulla nascita di Mašyagh e Mašyānagh dalla pianta *rīvās* sono stati raccolti e tradotti da A. Christensen, *Le Premier*

homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens, I (Uppsala 1918), pp. 21 sgg., 73 ecc.; H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischer Völker* (Berlin 1906), pp. 224 sgg.; E. Volhardt, *Kannibalismus*, pp. 466 sgg.; G.J. Engelmann ecc.

Sull'albero come protettore dei bambini e guaritore: B. Nyberg, *Kind und Erde* cit., pp. 195 sgg.

Sulla trasformazione della bella, assassinata a tradimento, in pianta: L. Saineanu, *Basmele Românilor* cit., pp. 307 sgg.; E. Cosquin, *Les contes indiens et l'Occident* (Paris 1922), pp. 84 sgg.; M. Eliade, *Ierburile de sub Cruce* cit., pp. 15 sgg.; *La mandragore* cit., pp. 34 sgg.

Sul concepimento da frutti e fiori: bibl. in J. Bolte e Polivka, *Anmerkungen zu den Kinder und Hausmärchen der Brüder Grimm* (4 voll., Leipzig 1913-30), II, p. 125; IV, p. 257; N.M. Penzer, *Pentamerone* (London 1932), pp. 158 sgg.; S. Thompson, *Motif-Index of Folk-Literature*, vol. V (Helsinki 1935), pp. 302 sgg.

Sulle nozze degli alberi: J.G. Frazer, *The Golden Bough* (ed. ridotta) cit., pp. 114 sgg.; R. Schmidt, *Liebe und Ehe in alten und modernen Indien* (Berlin 1904), pp. 406 sgg.; B. Nyberg, *op. cit.*, pp. 195 sgg.; J. Boulnois, *Le Caducée et la symbolique dravidienne indo-mediterranée de l'arbre, de la pierre, du serpent, et de la déesse-mère* (Paris 1939), pp. 8 sgg.; J. Abbot, *The Keys of Power. A Study of Indian Ritual and Belief* (London 1932), pp. 335 sgg.

Sulle cerimonie del «Maggio», le opere di Mannhardt, Frazer, J.J. Meyer e W. Liungman, citate nel testo. Cfr. anche A. Runeberg, *Witches, Demons and Fertility Magic* (Helsinki 1947).

Sulla festa del Holi: W. Crooke, *The Holi: a Vernal Festival of the Hindus*, «Folk-Lore», **25**, 55-83; Id., *Popular Religion and Folklore of Northern India* (London 1894), pp. 342 sgg. (2ª ed., vol. II, pp. 197, 318); J.J. Meyer, *Trilogie*, vol. I (*Kāma*), pp. 16 sgg., con ricca bibliografia.

Sul seppellimento del Carnevale, l'espulsione della «Morte», la lotta fra Estate e Inverno: J.G. Frazer, *The Dying God*, parte III di *Golden Bough* cit.; W. Liungman, *Traditionswanderungen: Euphrat-Rhein*, FFC 118-19 (2 voll., Helsinki 1834-38), *passim*; Id., *Traditionswanderungen: Rhein-Jenissei. Eine Untersuchung über das Winter- und Todaustragen und einige hierhergehörige Bräuche*, vol. I, FFC 130 (Helsinki 1941); J.J. Meyer, *Trilogie* cit., I, pp. 199 sgg.

Capitolo nono

L'opera di W. Mannhardt, *Wald- und Feldkulte* (2 voll., Berlin 1875-77; 2ª ed., 1904-05) segnò una data importante nella storia dei culti della vegetazione e dell'agricoltura. È una vera miniera di documenti folkloristici ed etnografici, raccolti, classificati e interpretati dallo studioso tedesco a dimostrare la sua ipotesi sugli «spiriti della vegetazione». Un volume di studi complementari, *Mythologische Forschungen* (Strasburg 1884) comparve poco dopo la sua morte. Come ricorda J.J. Meyer (nell'epilogo della sua *Trilogie* cit., III, p. 284), il germanista Franz Pfeiffer aveva scritto che l'autore di *Wald- und Feldkulte* era soltanto «un semplice collezionista di schede», e la maggior parte

degli studiosi non si sono neppure presi il disturbo di leggerlo. È molto probabile che la teoria di Mannhardt non sarebbe mai diventata popolare senza il robusto appoggio ricevuto dall'opera di Frazer. Il merito è anzitutto dell'immensa erudizione e dell'autentico talento letterario di Frazer, se la moda degli «spiriti della vegetazione» giunse a dominare gli studi di etnografia e di storia delle religioni sino alla vigilia della prima guerra mondiale. Le ricerche di Mannhardt hanno vinto la partita attraverso il *Ramo d'oro*. La prima edizione del *Golden Bough* fu pubblicata in 2 volumi nel 1891; la 2ª ed., in 3 voll., nel 1900; la 3ª, in 12 voll., fra il 1911 e il 1918 (quest'ultima fu ristampata molte volte). Una redazione abbreviata e senza note comparve nel 1922. Un volume complementare, *Aftermath*, uscì nel 1937. I volumi della serie del *Ramo d'oro* che trattano più particolarmente di riti e miti della vegetazione e dell'agricoltura sono *Adonis, Attis, Osiris* (2 voll.) e *Spirits of the Corn and of the Wild* (2 voll.). Ricordiamo il giudizio di A. Goldenweiser, *Anthropology* (London 1937), p. 531 sul *Ramo d'oro*: «Trascurabile come teoria, indispensabile come collezione di materiali sulla religione primitiva».

Il problema del sacro nella vegetazione e nei rituali agrari continuò a discutersi molto tempo dopo la pubblicazione del *corpus* di Frazer. Ci contenteremo di ricordare alcune pubblicazioni più importanti: A.V. Rantasalo, *Der Ackerbau im Volksaberglauben der Finnen und Esten mit entsprechenden Gebräuchen der Germanen vergleichen*, FFC 30-32, 55, 62 (5 voll., Sortavala-Helsinki 1919-25), ricco materiale, in parte inedito; J. de Vries, *Contributions to the Study of Othin Especially in His Relation to Agricultural Practice in Modern Popular Lore*, FFC 94 (Helsinki 1931); J.J. Meyer, *Trilogie altindischer Mächte und Feste der Vegetation* (3 voll., Zürich-Leipzig 1937), che utilizza in primo luogo i documenti purāṇici e numerosi paralleli etnografici [cfr. anche la recensione di W. Ruben, «Anthropos», 463 sgg. (1939)]; W. Liungman, *Traditionsverwanderungen: Euphrat-Rhein* (2 voll., Helsinki 1937-38), spcialmente pp. 103 sgg. e 1027 sgg. L'opera di Liungman è interessante non tanto per i materiali utilizzati (dipende quasi esclusivamente dalla documentazione di Frazer), quanto per le sue critiche all'ipotesi Mannhardt-Frazer (continuando, in questo senso, le critiche di A. Lang, Anitschkoff, A. Haberlandt, von Sydow e altri) e per il suo sforzo di ricostruire la «storia» della diffusione dei riti e dei miti agrari dell'Oriente arcaico fino al Nord germanico. Si deve però osservare che questa «storia» non sempre sembra convincente.

Mannhardt (*Wald- und Feldkulte* cit., 2ª ed., vol. I, pp. 1-155) basa la sua ipotesi dell'esistenza di uno «spirito dell'albero» (*Baumseele*) sui seguenti fatti: 1) la tendenza generale a paragonare l'uomo e il Cosmo a un albero; 2) l'uso di legare il destino di un uomo alla vita di un albero; 3) la credenza primitiva che l'albero è non soltanto sede dello «spirito della foresta» (*Waldgeist*) ma anche abitazione degli altri geni, benevoli od ostili, alcuni dei quali (ad esempio le amadriadi) hanno una vita legata in modo organico alla vita dell'albero; 4) l'usanza di punire i criminali sugli alberi. Gli «spiriti» individuali degli alberi, secondo Mannhardt, si fondono in uno spirito collettivo della foresta (*ibid.*, I, p. 604).

Ma, come osserva Liungman (*op. cit.*, I, p. 336), questa «collettivizzazione» o «totalizzazione» degli «spiriti» individuali non risulta per nulla dai fatti. Mannhardt procedeva secondo l'orientamento razionalista, associazionista, della sua epoca. Ricreava a suo modo, con una serie di combinazioni artificiali, il fenomeno che voleva spiegare:

lo «spirito dell'albero» avrebbe dato origine a uno «spirito della foresta», che, a sua volta, si sarebbe fuso con lo «spirito del Vento», per produrre uno «spirito generale della vegetazione». Mannhardt (*Wald- und Feldkulte* cit., I, pp. 148 sgg.) crede di poter dimostrare questa sintesi con la presenza, nei campi di grano, di certi geni forestali, come le «dame verdi», la *Holzfraülein* ecc. Ma queste associazioni di geni silvestri con gli «spiriti» agrari sono fortuite e, in fin dei conti, non dimostrano nulla. La ricostruzione arbitraria del grande spirito della vegetazione non finisce, del resto, con la coalescenza degli «spiriti» agrario-forestali. Mannhardt afferma che il genio vegetale (cioè la *Baumseele*), incarnato, come spirito della vegetazione, in un albero, si trasforma in una personificazione della Primavera o dell'Estate, ed è anche designato con questi nomi (*ibid.*, I, p. 155). In realtà, tutte queste strutture mitiche corrispondono a intuizioni originali, e non si deducono analiticamente l'una dall'altra. Ognuna di queste strutture mitiche dipende da un rituale specifico, il quale è giustificato da una teoria religiosa generale. Liungman (*op. cit.*, I, p. 341) ha ragione di proporre, al posto dello «spirito della vegetazione» di Mannhardt, una *forza* sacra «specializzata» nella vegetazione; diremmo piuttosto una ierofania vegetale. Il sacrificio delle divinità della vegetazione deriverebbe, secondo Liungman, da sacrifici fatti per la rigenerazione di una forza sacra, e in primo luogo dal «sacrificio del figlio» (*ibid.*, I, p. 342). È anche il caso di tener conto della critica mossa dallo studioso svedese alle ipotesi di Mannhardt e di Frazer intorno all'esistenza di uno «spirito della vegetazione» di origine specificamente germanica; egli infatti si domanda (p. 346): Come si spiega allora il fatto che i riti e le credenze relativi a questo «spirito» siano più frequenti al sud che al nord dei territori germanici? Liungman crede di poter derivare le credenze germaniche da un modello orientale, derivato esso stesso da influenze meridionali, esercitate all'epoca delle grandi migrazioni; non riesce tuttavia a rendere probante questa tesi.

Lo studioso svedese crede che l'origine dei sacrifici umani compiuti a vantaggio del raccolto vada ricercata in Egitto, e specialmente nei rituali preistorici, e ne ricostruisce le più antiche forme come segue: Nei tempi preistorici un uomo era fasciato in un covone di papiro (prototipo della colonna *ded*); gli tagliavano la testa; il corpo era gettato nell'acqua o pestato, oppure si gettava l'organo generatore in uno stagno e si seppelliva il resto del corpo nei campi. In occasione del sacrificio avveniva un combattimento rituale fra due schiere. Una forma più recente del rituale identificava Osiride, «il Vecchio», con l'uomo legato nel covone, decapitato o smembrato, e Seth, la personificazione della siccità, con colui che lo colpiva o lo gettava nell'acqua. Si procedeva a vendicare Osiride sacrificando un animale che rappresentava Seth (capro, oca, forse maiale, lepre ecc.). Queste cerimonie avvenivano alla fine del raccolto (metà di maggio). Le acque del Nilo cominciavano a crescere il 17 giugno: sul piano mitico, Iside cercava allora Osiride. Gli uomini si riunivano sulla sponda e piangevano il dio ucciso. Forse in questa medesima circostanza avveniva la sfilata rituale delle barche illuminate sul Nilo. Ai primi di agosto, Iside («la fidanzata del Nilo»), rappresentata da una colonna conica guarnita di spighe sulla cima, era fecondata simbolicamente con la distruzione dello sbarramento del Nilo. La dea concepiva Horus. Poi Toth ricomponeva i frammenti del corpo di Osiride: in questo modo il dio rinasceva. Si commemorava l'avvenimento con «i giardini di Osiride». L'aratura e la semina rituali avvenivano al principio di novembre e la germinazione dei semi rivelava la rinascita di Osiride.

Da questi riti, ripetuti più o meno integralmente sulla costa siriana, in Mesopotamia, Anatolia e Grecia, si sarebbero diffuse tutte le scene rituali e i cerimoniali agrari del mondo intero, sia già nell'antichità, sia più tardi, tramiti il cristianesimo e l'islamismo (Liungman, *Euphrat-Rhein* cit., I, pp. 103 sgg.). Le popolazioni germaniche e slave avrebbero preso a prestito il rituale agricolo nei loro contatti con l'Europa orientale e balcanica (si veda, nello stesso senso, O. Gruppe, *Griechische Culte*, § 26, pp. 181 sgg.; Id., *Geschichte der Klass. Mythologie*, § 77, p. 190).

L'ipotesi di Liungman apre nuove prospettive allo studio delle cerimonie e delle credenze agrarie, ma se ha probabilità di trovare conferma in ambito europeo e afroasiatico, difficilmente può applicarsi allo scenario americano. Quel che possiamo condividere delle ricerche dello studioso svedese è l'origine orientale (Egitto, Siria, Mesopotamia) del cerimoniale agricolo, concepito come un sacrificio di rigenerazione integrato in un complesso drammatico rituale. Si veda anche A. Moret, *Rituels agraires de l'ancien Orient*, Mélanges Capart (Bruxelles 1935), pp. 311-42; A.M. Blackman, *Osiris as the Maker of Corn* cit., «Studia Aegyptiaca», 1 (1938). Sui fatti indiani e sul simbolismo della «morte del grano», si veda A.K. Coomaraswamy, *Atmayajnā: Self-sacrifice*, «Harvard J. Asiatic Studies», **6** (1942), spec. pp. 362-63.

Rimane da verificare se l'usanza pressoché universale di identificare l'ultimo covone con un animale (capra, maiale, cavallo, capro, gatto, volpe, gallo, lupo ecc.; Frazer, *Spirits of the Corn* cit., I, pp. 241 sgg. della trad. fr.; A.V. Rantasalo, *op. cit.*, V, pp. 46 sgg.), di fabbricare con le ultime spighe un fantoccio somigliante all'animale di cui porta il nome, e che sarebbe esso stesso una personificazione della potenza del raccolto e dello «spirito dei cereali», se questi riti e usanze (morte simbolica dell'animale) possano esser derivati dall'archetipo egiziano od orientale. Si sa che Frazer spiega l'identificazione dello «spirito del grano» con un animale per mezzo dell'associazione, che avrebbero fatto i primi agricoltori, fra gli animali nascosti in mezzo alle spighe, che fuggivano quando era falciato l'ultimo covone (*Golden Bough* cit., pp. 447 sgg.; *Spirits of the Corn* cit., I, p. 274), e il potere magico della vegetazione. Ma l'erudito inglese non riesce a spiegarci come mai cavalli, buoi, lupi ecc. avrebbero potuto nascondersi nei campi. Parimenti la sua ipotesi secondo cui le divinità della vegetazione del mondo antico furono concepite in origine come animali (Dioniso come capro e toro, Attis e Adone come maiale ecc.) è soltanto la creazione arbitraria di uno spirito razionalista. Liungman, per conto suo, crede che questi animali, giunti col tempo a personificare la «potenza» o lo «spirito» del raccolto, siano soltanto forme tarde, in generale svuotate del loro significato originale, assunte dagli animali sacrificati a vantaggio del raccolto per vendicare Osiride ucciso da Seth. Lo studioso svedese spiega in questo modo il sacrificio degli animali rossi, specialmente dei tori, in Egitto: il pelame rosso era un attributo di Seth, e quindi gli animali che lo possedevano erano identificati con lui e sacrificati per vendicare la morte di Osiride (*op. cit.*, I, p. 263). Il toro sacrificato in Grecia (per le Bufonie ecc.), le tracce della forma taurina data in Europa all'ultimo covone, o le sue denominazioni taurine, il bue sacrificato e mangiato in Francia per la mietitura, i capri sbranati o sacrificati per la mietitura ecc., il sacrificio del maiale (Egitto; in Austria e in Svizzera l'ultimo covone è chiamato «scrofa»), l'uccisione rituale di cani rossi, volpi ecc. – tutto questo, secondo Liungman, sarebbe dovuto alla trasmissione diretta o indiretta del sacrificio di animali simboleggianti Seth.

L'ipotesi non ci sembra sempre confermata dai fatti. Ad esempio, il sacrificio del toro e del bue ha radici nella preistoria mediterranea, dove non si può pensare a influenze della scena rituale osirica. Il senso cosmogonico di questi sacrifici è indubitabile, e il loro compimento nel quadro del cerimoniale agrario si spiega con la simmetria mistica sempre osservata fra qualsiasi atto di creazione e la creazione archetipale, la cosmogonia. La forza generatrice del toro, del capro, del maiale spiega in modo soddisfacente il significato del sacrificio entro il complesso delle cerimonie agrarie; l'energia fecondatrice, concentrata in questi animali, è liberata e diffusa sui campi. Lo stesso complesso spiega la frequenza delle orge o dei rituali erotici in occasione di feste agricole. Quanto al tentativo di Liungman di ricostruire il rituale preosirico, esso non spiega né la divinità di Osiride né l'origine del mito osirico. La differenza fra la scena rituale drammatica egiziana, rappresentata al momento del raccolto, e il dramma di Osiride, è altrettanto grande quanto la differenza fra un adulterio e *Madame Bovary* o *Anna Karenina*. Il mito, come il romanzo, significa anzitutto un atto autonomo di creazione dello spirito (cfr. § 158).

Per un'interpretazione diversa delle cerimonie agrarie, cfr. A. Loisy, *Essai historique sur le sacrifice* (Paris 1920), pp. 235 sgg.; E. Westermarck, *L'Origine et le développement des idées morales*, trad. fr., vol. I (1928), pp. 451 sgg., spiega il sacrificio dei Khond col «principio di sostituzione», formula comoda ma sommaria, che non tiene conto della complessità del fenomeno.

Sul Meryah si veda anche L. de la Vallée Poussin, *Indo-européens et indo-iraniens* (nuova ed., Paris 1936), pp. 375-99.

Per l'influenza dei morti sull'agricoltura, cfr. J.G. Frazer, *The Belief in Immortality*, vol. I (London 1913), pp. 247 sgg.; Id., *The Fear of Dead in Primitive Religion* (London 1933) (trad. fr., I, pp. 75 sgg., 101 sgg., 170 sgg.).

Sulle relazioni fra feste agrarie e matrimonio, sessualità ecc., cfr. anche: H.K. Haeberlin, *The Idea of Fertilization in the Culture of the Pueblo Indians*, «Mem. Amer. Anthropol. Ass.», vol. III (1916), pp. 1 sgg.; M. Granet, *Fêtes et chansons anciennes de la Chine* (Paris 1920), pp. 177 sgg.; B. Malinowski, *Coral Gardens and Their Magic* (London 1935), I, pp. 110 sgg., 119 (purità sessuale e lavori agricoli), 219 sgg. (magia della prosperità). Sull'analogia campo-donna, vedi: T. Gaster, «Archiv Orientalni», **5**, 119 (1933); Id., *A Canaanite Ritual Drama*, «J. Amer Oriental Soc.», **66**, 63.

Sulla mistica tellurica e la «meccanica spirituale», che obbligano chi aderisce totalmente al regime notturno dello spirito a decomporsi in sotterranei (come avviene, ad esempio, nella setta moderna degli innocentisti in Russia e in Romania), cfr. M. Eliade, *Mitul Reintegrarii* (Bucureşti 1942), pp. 24 sgg.

Sui rituali osceni in relazione con l'agricoltura, vedi: W. Mannhardt, *Myth. Forsch* cit., pp. 142-43; Id., *Wald- und Feldkulte* cit., I, pp. 424-34; «Revue Hispanique», **56**, 265; «Revue des Études Slaves», **3**, 86.

Ricchi materiali sulla fertilizzazione dei campi per mezzo di carri sacri in E. Hahn, *Demeter und Baubo* (Lübeck 1896), pp. 30 sgg.

Cfr. U. Hahn, *Die deutschen Opfergebräuche bei Ackerbau und Viehzucht*, «Germanistische Abhandlungen» (di K. Weinhold), n° 3; E.A. Armstrong, *The Ritual of the Plough*, «Folk-Lore», **54**, n° 1 (1943); F. Altheim, *Terra Mater* (Giessen 1931); H. Rydh, *Seasonal Fertility Rites and the Death Cult in Scandinavia and China*, «Bull. Museum Far Eastern Antiquities» (Stoccolma), n° 3, 69-98 (1931).

Sull'origine e le diffusioni dei culti agricoli europei, vedi: P. Laviosa Zambotti, *Le più antiche culture agricole europee* (Milano 1943); Id., *Origini e diffusione della civiltà* (Milano 1947), pp. 175 sgg.

Cfr. anche bibliografie dei capitoli VII e VIII.

Capitolo decimo

Sullo spazio sacro in generale: G. Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen 1933), pp. 369 sgg.; M. Guardini, *Von heiligen Zeichen*, pp. 71 sgg.; W. Bogoras, *Ideas of Space and Time in the Conception of Primitive Religion*, «Amer. Anthropol.», NS **27**, 205-66 (1917); H. Nissen, *Orientation* (1906-10), *passim*; M. Granet, *La Pensée chinoise*, pp. 91 sgg.; J. Cuillandre, *La Droite et la gauche dans les poèmes homériques* (Paris 1941); J. Soustelle, *La Pensée cosmologique des anciens Mexicains* (Paris 1940), pp. 56 sgg.

Sui rituali della costruzione: P. Sartori, *Ueber das Bauopfer*, «Z. f. Ethnologie», **30**, 1-54 (1898); P. Sébillot, *Les Travaux publiques et les mines dans les traditions et les superstitions de tous les pays* (Paris 1894), pp. 85-120; Id., *Le Folklore de France*, vol. IV (Paris 1907), pp. 89-99; bibliografia recente in M. Eliade, *Comentarii la legenda Meşterului Manole* (Bucureşti 1943), spec. pp. 37 sgg.

Sulla *circumambulatio*: P. Saintyves, *Le tour de la ville et la chute de Jéricho*, in *Essais de folklore biblique* (Paris 1923), pp. 177-204; W. Pax, «Wörter und Sachen», **18**, 1-88 (1937); P. Mus, *Barabuḍur* (Hanoi 1935), I, pp. 68 sgg., 94 sgg. e *passim*.

Sul maṇḍala: M.W. de Visser, *Ancien Buddhism in Japan* (Paris 1929), I, pp. 159-75; H. Zimmern, *Kuntsform und Yoga* (Berlin 1926), pp. 94 sgg.; G. Tucci, *Il simbolismo architettonico dei templi del Tibet Occidentale*, voll. III e IV di *Indo-tibetica* (Roma 1938); Id., *Teoria e pratica del Maṇḍala* (Roma 1949); E. Suzuki, *Mandara*, «Eastern Buddhism», **7** (maggio 1936); M. Eliade, *Techniques du Yoga* (Paris 1948), pp. 185 sgg.

Sul *mundus*: L. Deubner, *Mundus*, «Hermes», **58**, 276-87 (1933); Hedbund, *Mundus*, «Eranos», **31**, 53-70 (1933); A.H. Allcroft, *The Circle and the Cross* (London 1927), *passim*; F. Robert, *Thymélé. Recherches sur la signification et la destination des monuments circulaires dans l'Architecture religieuse de la Grèce* (Paris 1939), pp. 181, 255 e *passim*.

Sul «simbolismo del Centro»: M. Eliade, *Cosmologie si alchimie babiloniana* (Bucureşti 1937), pp. 31 sgg.; Id., *Comentarii* (Bucureşti 1943), pp. 72 sgg.; Id., *Le mythe de l'Éternel Retour* cit., cap. I; W. Gaerte, *Kosmische Vorstellungen im Bilde prähistorischer Zeit: Erdberg, Himmelsberg, Erdnabel und Weltströme*, «Anthropos», **9**, 956-79 (1914); E. Burrows, *Some Cosmological Patterns in Babylonian Religion*, in S.H. Hooke, *The Labyrinth* (London 1935), pp. 45-70; A.J. Wensinck, *The Ideas of the Western Semites concerning the Navel of the Earth* (Amsterdam 1916); T. Dombart, *Der Sakralturm*, I: *Ziqqurat* (München 1920); W.F. Albright, *The Mouth of the Rivers*, «Amer. J. of Semitic Languages and Literatures», **35**, 161-95 (1919).

Sull'*omphalos* cfr. la bibliografia del capitolo VI.

Sull'Albero Cosmico, cfr. la bibliografia del capitolo VIII.

Sul labirinto cfr. W.F. Jackson Knight, *Cumaean Gates. A Reference of the Sixt Aeneid to Initiation Patterns* (Oxford 1936); K. Kérényi, *Labyrinth-Studien*, coll. «Albae Vigiliae», XV (Amsterdam-Leipzig 1941).

Sui rituali labirintici a Malekula, cfr. A. B. Deacon, *Malekula. A Vanishing People of the New Hebrides* (London 1936), pp. 552 sgg. ecc.; J. Layard, *Stone Men of Malekula* (London 1942), pp. 340 sgg., 649 sgg.

Capitolo undicesimo

G. Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* cit., pp. 172 sgg., 360 sgg., 554 sgg.; Id., *De primitieve mensch en de religie* (Groninga 1937), *passim*; G. Dumézil, *Temps et mythes*, «Recherches Philosophiques», **5**, 235-51 (1935-36); H. Reuter, *Die Zeit: eine religionswissenschaftliche Untersuchung*, Diss. Bonn, 1941; A. K. Coomaraswamy, *Time and Eternity* (Ascona 1947).

H. Hubert e M. Mauss, *La représentation du temps dans la religion et la magie*, in «Mélanges d'histoire des religions» (1909), pp. 190-229; P. Saintyves, *Les notions du temps et de l'éternité dans la magie et la religion*, «Rev. Hist. Rel.», **79**, 75-104 (1919); M. P. Nilsson, *Primitive Time Reckoning*, «Reg. Soc. Human. Litt. Lundensis Acta», 1 (1920); E. Cavaignac, *Calendriers et fêtes religieuses*, «Rev. Hist. Rel.», 8 sgg. (1925).

M. Granet, *Le dépôt de l'enfant sur le sol*, «Revue Archéologique», (5) **14** (1922), spec. pp. 339-50 sull'uso liturgico del tempo; Id., *Danses et légendes de la Chine ancienne* (Paris 1928), pp. 114 sgg., 230 sgg.; L. Lévy-Bruhl, *Le Surnaturel et la nature dans la mentalité primitive* (Paris 1931), *passim*; R. Dangel, *Tagesanbruch und Weltentstehung*, «Studi e Materiali di Storia delle Religioni», **14**, 65-81 (1938); F. R. Lehmann, *Weltuntergang und Welterneuerung im Glauben schriftloser Völker*, «Z. f. Ethnol.», **71**, nn. 1-3 (1939); J. Soustelle, *La Pensée cosmologique des anciens Mexicains* (Paris 1940), pp. 79 sgg.; M. Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien* (Paris 1947), pp. 96 sgg.

A. Jeremias, *Handbuch der altorientalischen Geisteskultur* (2ª ed., Berlin 1929), pp. 239 sgg., 295 sgg., 313 sgg.; A. J. Johnson, *The Role of the King in the Jerusalem Cultus*, in S. H. Hooke, *The Labyrinth* (London 1938), pp. 73-111; J. Carcopino, *Virgile et le mystère de la IVe églogue* (ed. riveduta e aumentata, Paris 1943).

A. Christensen, *Le Premier homme et le premier roi dans l'histoire légendaire des Iraniens* (2 voll., Uppsala 1918-34); G. Dumézil, *Le problème des Centaures* (Paris 1929); Lehmann e Pedersen, *Der Beweis für die Auferstehung im Koran*, in *Der Islam*, V, pp. 54-61; A. J. Wensinck, *The Semitic New Year and the Origin of Eschatology*, «Acta Orientalia», **1**, 158-99 (1923); J. Marquart, *The Nawrōz, Its History and Significance*, trad. ingl. dell'originale tedesco, *Dr. Modi Memorial Volume*, pp. 709-65, e anche in «J. Cama Oriental Inst.» (Bombay), n° 31, 1-51 (1937); J. Scheftelowitz, *Die Zeit als Schicksalsgottheit in der indischen und iranischen Religion* (Stuttgart 1929); J. Hertel, *Das Indogermanische Neu-jahrsopfer im Veda* (Leipzig 1938).

M. Eliade, *Archétypes et répétition*, capp. II-III.

Su *akītu, zakmuk* e Anno Nuovo in Babilonia, cfr. S. A. Pallis, *The Babylonian Akītu Festival* (Copenaghen 1926); H. Zimmern, *Zum babylonischen Neujahrsfest* (2 voll., Leipzig 1906, 1918); J. G. Frazer, *The Scapegoat*, parte VI di *Golden Bough* (trad. fr. cit., pp. 314 sgg.); R. Labat, *Le Caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne* (Paris 1939), p. 95.

Capitolo dodicesimo

Repertori: A. H. Krappe, *Mythologie universelle* (Paris 1930); Id., *La Genèse des mythes* (Paris 1938); L. H. Gray e G. F. Moore (a cura di), *The Mythology of all Races* (13 voll., Boston 1916-32); F. Guirand (in collab.), *Mythologie générale* (Paris 1935); J. Cinti, *Dizionario mitologico* (Milano 1935); R. Pettazzoni, *Miti e leggende*, I: *Africa e Australia* (Torino 1947).

Scuola mitologica «naturista»: F. M. Müller, *Essay of Comparative Mythology* (Oxford 1856); Id., *Contributions to the Study of Mythology* (London 1896); W. Cox, *An Introduction to the Science of Comparative Mythology* (London 1881-83); A. Kuhn, *Mythologische Studien*, I (Gütersloh 1886); A. De Gubernatis, *Zoological Mythology* (London 1872); Id., *La mythologie des plantes ou les légendes du règne végétal* (2 voll., Paris 1878-82).

Scuola mitologica «astrale»: E. Stuchen, *Astralmythen* (Leipzig 1896-907); E. Siecke, *Liebesgeschichte des Himmels* (Strasburg 1892); Id., *Mythologische Briefe* (Berlin 1901) ecc. ecc.; H. Lesmann, *Aufgaben und Ziele der vergleichenden Mythenforschung*, «Mythologische Bibliothek», I (Leipzig 1908); E. Böklen, *Adam und Kain im Lichte der vergleichenden Mythenforschung* (Leipzig 1907); Id., *Die Enstehung der Sprache im Lichte des Mythos* (Berlin 1922); K. von Spiess, *Prähistorie und Mythos* (W. Neustadt 1910); F. Langer, *Intellektual Mythologie. Betrachtungen über das Wesen des Mythus und der mythologischen Methode* (Leipzig-Berlin 1917).

Scuola mitologica, antropologica ed etnografica: A. Lang, *Modern Mythology* (London 1897); Id., *Myth, Ritual and Religion* (2 voll., London 1901); Id., *Custom and Myth* (nuova ed., London 1904); Id., *The Making of Religion* (3ª ed., London 1909); P. Ehrenreich, *Die Mythen und Legenden der Südamerikanischen Urvölker und ihre Beziehungen zu denen Nordamerikas und der alten Welt*, «Z. f. Ethnologie», suppl. (1905); Id., *Die allgemeine Mythologie und ihre ethnologischen Grundlagen*, Mythologische Bibliothek, IV (Leipzig 1910).

Sui miti cosmogonici: F. Lukas, *Die Grundbegriffe in den Kosmogonien der alten Völker* (Leipzig 1893); Id., *Das Ei als cosmogonische Vorstellung*, «Z. f. Vereins f. Volkskunae», **4**, 227-43 (1894); H. Gunkel, *Schöpfung und Chaos in Urzeit und Endzeit. Eine religionsgeschichtliche Untersuchung über Gen. 1 und Ap. Joh. 12* (Göttingen 1895); H. Baumann, *Schöpfung und Urzeit des Menschen im Mythus der afrikanischen Völker* (Berlin 1936); F. Kiichi Numazawa, *Die Weltanfänge in der japanischen Mythologie* (Luzern-Paris 1946).

Monografie su diversi sistemi mitologici: F. H. Cushing, *Outlines of Zuni Creation Myths*, «Bull. Bureau of Ethnology» (Washington), **13** (1896); F. Boas, *Tsimshian Mythology*, *ibid.*, **31** (1916); A. E. Jensen, *Hainuwele* (Frankfurt a.M. 1939); A. A. Macdonell, *Vedic Mythology* (Strasburg 1897); E. W. Hopkins, *Epic Mythology* (Strasburg 1915); J. G. Frazer, *Myths of the Origin of Fire* (London 1930); cfr. anche L. H. Gray e G. F. Moore, *The Mythology of all Races*.

Sulla mitologia greca e la struttura dei miti greci: O. Gruppe, *Griechische Mythologie und Religionsgeschichte* (2 voll., München 1906); Id., *Geschichte der Klassischen Mythologie und Religionsgeschichte* (Leipzig 1921); H. J. Rose, *A Handbook of Greek Mythology Including Its Extension to Rome* (London 1928); M. P. Nilsson, *The Mycenian Origin*

of Greek Mythology (Cambridge 1932); F. Dornseiff, *Die Archaische Mythenerzählung* (Berlin 1933); P.M. Schuhl, *Essai sur la formation de la pensée grecque* (Paris 1934); W. Nestle, *Vom Mythos zum Logos* (Stuttgart 1940); K. Fehr, *Die Mythen bei Pindar* (Zürich 1936); P. Frutiger, *Les mythes de Platon* (Paris 1930); M. Untersteiner, *La fisiologia del mito* (Milano 1946); H. J. Rose, *Modern Methods in Classical Mythology* (St. Andrews 1930).

C.G. Jung e K. Kerényi, *Einführung in das Wesen der Mythologie* (Amsterdam 1941); K. Kerényi, *Mythologie und Gnosis*, «Eranos Jahrbuch» (1940-41), 157-229; Id., *Die Geburt der Helena* (Zürich 1945); Id., *Prometheus. Das griechische Mythologem von der menschlichen Existenz* (Zürich 1946).

Sui miti e i rituali: S.H. Hooke (in collab.), *Myth and Ritual* (London 1934); Id., *The Labyrinth* (London 1935), spec. S.H. Hooke, *The Myth and the Ritual Pattern*, pp. 213-33, e A.M. Hocart, *The Life-giving Myth*, pp. 263-81; C. Kluckhohn, *Myths and Rituals, A General Theory*, «Harvard Theological Rev.», **35** (1942).

Sul pensiero mitico: B. Malinowski, *Myth in Primitive Psychology* (London 1926); K.T. Preuss, *Die religiöse Gehalt der Mythen* (Tübingen 1933); G. Van der Leeuw, *Phänomenologie der Religion* (Tübingen 1933), spec. pp. 389 sgg.; Id., *De primitieve mensc en de religie* (Groninga 1937), *passim*; L. Lévy-Bruhl, *La Mythologie primitive. Le monde mythique des Australiens et des Papous* (Paris 1936); R. Caillois, *Le Mythe et l'homme* (Paris 1938); E. Ehnmark, *Anthropomorphism and Miracle* (Uppsala-Leipzig 1939); A.E. Jensen, *Das Weltbild eines frühen Kultur*, «Paideuma», **3**, 1-83 (1944); M. Leenhardt, *Do Kamo. La personne et le mythe dans le monde mélanésien* (Paris 1947), spec. pp. 220 sgg.

E. Cassirer, *Die Begriffsform im mystischen Denken* (Leipzig 1922); Id., *Sprach und Mythos. Ein Beitrag zum Problem der Götternamen* (Leipzig 1925); A.K. Coomaraswamy, *Angel and Titan. An Essay in Vedic Ontology*, «J. Amer. Oriental Soc.», **55**, 373-419 (1935); Id., *The Darker Side of the Dawn*, Smithsonian Miscellaneous Collections, vol. 94, n° 1 (Washington 1935); Id., *Sir Gawain and the Green Knight: Indra and Namuci*, «Speculum», **19**, 2-23 (1944); Id., *On the Loathly Bride*, *ibid.*, **20**, 391-404 (1945); Id., *Symplegades, Homage to G. Sarton* (New York 1947), pp. 463-88; M. Eliade, *Les livres populaires dans la littérature roumaine*, «Zalmoxis», **2**, 63-75 (1939); Id., *Mitul Reintegrarii* (Bucureşti 1942); Id., *Le «dieu lieur» et le symbolisme des nœuds*, «Rev. Hist. Relig.», **134**, 5-36 (1947-48); Id., *Le Mythe de l'Éternel Retour* (Paris 1949).

Questioni di metodologia: H. Steinthal, *Allgemeine Einleitung in die Mythologie*, «Arch. f. Religionswiss.», **3**, 249-73, 297-323 (1900); L.R. Farnell, *The Value and the Methods of Mythologic Study*, «Proc. Brit. Acad.», **9**, 37-51 (1919); M.P. Nilsson, *Moderne mythologische Forschung*, «Scientia», **51** (1932); J.H. Rose, *Mythology and Pseudo-Mythology*, «Folk-Lore», **46**, 9-36 (1935).

Capitolo tredicesimo

Sul simbolismo delle pietre magiche, pietre del «fulmine», pietre preziose: R. Andree, *Ethnographische Parallelen, Neue Folge* (Leipzig 1889), pp. 30-41; G.F. Kunz, *The Magic of Jewels and Charms* (Philadelphia-London 1915), pp. 106 sgg.; W.W. Skeat, *«Snakestones» and Stone Thunderbolts as Subjects for Systematic Investigation*, «Folk-Lore», **23**, 45-80 (1912), spec. 60 sgg.; C. Blinkenberg, *The Thunderweapon in Religion and Folklore* (Cambridge 1911); W.J. Perry, *Children of the Sun* (2ª ed., London 1927), pp. 384 sgg.; P. Saintyves, *Pierres magiques: Bétyles, haches-amulettes et pierres de foudre*, in *Corpus de folklore préhistorique*, t. II (1934), pp. 7-296.

Sul simbolismo della giada: B. Laufer, *Jade. A Study of Chinese Archaeology and Religion* (Chicago 1912); B. Karlgren, *Some Fecundity Symbols in Ancient China*, «Bull. Museum Far Eastern Antiquities» (Stoccolma), n° 2, 23 sgg. (1930); G. Giesler, *Les symboles de jade dans le taoisme*, «Rev. Hist. Rel.», **105**, 158-81 (1932).

Sul simbolismo della perla: G.F. Kunz e C. Stevenson, *The Book of the Pearl* (London 1908); J.W. Jackson, *Shells as Evidence of the Migration of Early Culture* (Manchester 1917); J. Zykan, *Drache und Perle*, «Artibus Asiae», **6** (1936); M. Eliade, *Notes sur le symbolisme aquatique*, «Zalmoxis», **2**, 131-52 (1939), e in *Images et symboles*, cap. IV.

Sul simbolismo del lapislazzuli: E. Darmstaedter, *Der babylonisch-assyrisch Lasurstein*, in *Studien zur Geschichte der Chemie. Festgabe Ed. von Lippmann* (Berlin 1937), pp. 1-8; M. Eliade, *Cosmologie si alchimie babiloniana* (Bucureşti 1936), pp. 51-58.

Sul simbolismo del diamante: B. Laufer, *The Diamond. A Study in Chinese and Hellenistic Folk-Lore* (Chicago 1915); N.M. Penzer, *Ocean of Story*, II, p. 299; L. Thorndike, *A History of Magic and Experimental Science*, I, p. 496; II, pp. 262-63.

Sulle «pietre ginecologiche», aetiti ecc.: G. Boson, *I metalli e le pietre nelle iscrizioni sumero-assiro-babilonesi*, «Riv. Studi Orientali», **7**, 379-420 (1916), spec. 412-13; G.F. Kunz, *The Magic of Jewels* cit., pp. 173-78; B. Laufer, *The Diamond* cit., p. 9, nota 1; J. Bidez e F. Cumont, *Les Mages hellénisés* (Paris 1938), t. II, p. 201.

Sul simbolismo delle «pietre serpentarie»: W.W. Skeat, *«Snakestones» and stone thunderbolts*; G.F. Kunz, *The Magic of Jewels* cit., pp. 201-40; W.R. Halliday, *Of Snakestones*, in *Folklore Studies, Ancient and Modern* (London 1924), pp. 132-55; S. Seligmann, *Die magische Heil- und Schutzmittel* (Stuttgart 1927), pp. 282 sgg.; J.P. Vogel, *Indian Serpent-Lore* (London 1926), pp. 25 sgg., 218 sgg.; O. Shephard, *Lore of Unicorn* (London 1931), pp. 128, 181, 290-91 ecc.; M. Eliade, *Le pietre serpentarie* (in rumeno), «Mesterul Manole», 1-12 (1939).

Sul simbolismo architettonico, si veda la bibliografia del capitolo X; da aggiungere: G. Combaz, *L'évolution du stūpa en Asie: les symbolismes du stūpa*, «Mélanges chinois et bouddhiques», IV (Bruxelles 1936), pp. 1-125; P. Mus, *Barabuḍur* cit., *passim*; W. Andrae, *Die ionische Säule, Bauform oder Symbol?* (1933).

Sul simbolismo preistorico ed eurasiatico: W. Gaerte, *Die symbolische Verwendung des Schachbrettmusters im Altertum*, «Mannus», **6**, 349 sgg. (1914); G. Wilke, *Mystische Vorstellungen und symbolische Zeichen aus indoeuropeischer Urzeit*, *ibid.*, **6** (1914); H. Rydh, *Symbolism in mortuary ceramics*, «Bull. Museum Far Eastern Antiquities» (Stoccolma), **1**, 71-120 (1929); B. Karlgren, *Some Fecundity symbols in Ancient China*, pp. 1-54; C. Hentze, *Mythes et symboles lunaires* (Anvers 1932); C.A.S. Williams, *Outlines of Chinese Symbolism and Art Motives* (Shanghai 1932); A. Salmony, *The Magic Ball and the Golden Fruit in Ancient Chinese Art*, in *Art and Thought, Coomaraswamy Volume* (London 1942), pp. 105-09; S. Cammann, *Cosmic Symbolism of the Dragon Robes of the Ch'ing Dynasty*, *ibid.*, pp. 125-29; W. Simpson, *The Buddhist Praying Wheel. A Collection of Material Bearing upon the Symbolism of the Wheel and Circular Movements in Custom and Religious Ritual* (London 1896).

Sul simbolismo polinesiano: A. H. Sayce e H. C. March, *Polynesian Ornament. A Mythography or a Simbolism of Origin and Descent*, «J. Anthropolog. Inst.», **2**, 314 sgg. (1893); R. H. Greiner, *Polynesian Decorative Designs*, Bernice P. Bishop Museum Bulletin 7 (Honolulu 1922).

Sul simbolismo orientale e romano: T. W. Danzel, *Symbole, Dämonen und Heiligen Türme* (Hamburg 1930); E. D. Van Buren, *Symbols of the Gods in Mesopotamian Art*, «Analecta Orientalia», 23 (Roma 1945); F. Cumont, *Recherches sur le symbolisme funéraire des Romains* (Paris 1942); cfr. anche la bibliografia del capitolo VIII.

Idee generali sul simbolismo: R. Thurnwald, *Das Symbol im Lichte der Völkerkunde*, «Z. f. Aesthetik u. allgem. Kunstwiss.», **21**, 322-77; W. Deonna, *Quelques réflexions sur le Symbolisme*, «Rev. Hist. Rel.», **89**, 1-66 (1924); R. Guénon, *Le Symbolisme de la croix* (Paris 1932); E. Caillet, *Symbolisme et âmes primitives* (Paris 1936); L. Lévy-Bruhl, *L'Expérience mystique et les symboles chez les primitifs* (Paris 1938); A. K. Coomaraswamy, *Elements of Buddhist Iconography* (Cambridge, Mass. 1935); Id., *The Inverted Tree*, «Quart. J. Mythic Soc.» (Bangalore), **29**, n° 2, 1-39 (1938); Id., *Symbolism of the Dome*, «Indian Historical Quart.», **14**, n° 1, 1-56 (1935); Id., *The Iconography of Dürer's «Knots» and Leonardo's «Concatenation»*, «Art Quart.», **7**, 109-28 (1944); Id., *Figures of Speech and Figures of Thought* (London 1946); M. Eliade, *I linguaggi segreti* (in rumeno), «Revista Fundatiilor Regale» (Bucureşti) (gennaio-marzo 1938); Id., *Dūrohaṇa and the «Waking Dream»*, in *Art and Thought. Coomaraswamy Volume*, pp. 209-13; Id., *Le «dieu lieur» et le symbolisme des nœuds*, «Revue Hist. Rel.», **134**, 5-36 (1947-48), e in *Images et symboles*, cap. III; Id., *Sapta padānā Kramati*, in *The Munshi Diamond Jubilee Commemoration Volume*, parte I: Bhāratiya Vidyā, vol. IX (Poona 1949), pp. 180-88.

Indice degli autori

Abbot, J., 445, 468
Accio, 78n
Acosta, J. de, 308n
Agostino, sant', 159, 223
al-Bīrūni, 266n, 367n
Albright, W. F., 17n, 143n, 259-60, 341n, 466, 473
Alexander, H. B., 50n, 102n, 455, 464
Alighieri, D., 106, 132n, 249-50
Allcroft, A. H., 339n, 473
Allier, R., 446
Almgren, O., 134, 205 e n, 295n, 457
Altheim, F., 322n, 456, 472
Amschler, W., 63n, 450
Andrae, W., 477
Andree, R., 476
Anitschkoff, E., 469
Antonescu, I., XXII, XL
Apollodoro, 75n, 129n
Arbman, E., 445
Arcella, L., XLIIIn
Aristotele, 111, 132n, 148n
Arbois de Jubainville, H. d', 463
Armstrong, E. A., 472
Arne, T. J., 377n
Arntz, H., 162n
Ashley-Montagu, M. F., 465
Assurbanipal, 368
Autran, C., 86-89nn, 258 e n, 453-54, 461, 466

Bachelard, G., XXXIV e n, 459, 465
Baetke, W., 445
Bagchi, P. C., 467
Baltrusaitis, J., 467
Banerreiss, R., 467
Barbu, Z., XIn
Barnett, L. D., 459, 466
Barton, P. A., 63n
Bāskara Rāja, 160
Basset, R., 335n
Bastian, A., 110
Batchelor, J., 59n, 449
Baumann, H., 468, 475
Beck, W., 444
Beer, G., 463
Bel, A., 207n
Bellucci, G., 462
Benoît, F., 459
Benveniste, É., 72n, 85n, 384n, 451-52
Bérenger-Féraud, L.-J.-B., 460
Bergaigne, A., 69-70nn, 131 e n, 391 e n, 450, 457
Bergema, H., 253n, 466-67
Bernardin, S. A., 466
Bertholet, A., 210n, 384-85nn, 443, 446, 463
Besterman, Th., 150n, 386n
Bianchi, U., XLI
Bidez, J., 458, 477
Bieber, F. J., 115 e n
Birket-Smith, F., 449
Blackman, A. M., 471
Blaga, L., XXI
Blagden, O., 45n, 447
Blanc, A. C., 444
Bleichsteiner, R., 454
Blinkenberg, C., 477
Bloy, L., 419-20
Boas, F., 449, 475
Bodding, P. O., 118, 277 e n, 456
Bogoras, W., 473
Böklen, E., 475

Boll, F., 455
Bolte, J., 468
Börtzler, F., 454
Bosch Gimpera, 461
Boson, G., 402, 477
Bottone, V., XLIn
Bouché-Leclerq, A., 459
Boulnois, J., 199n, 283n, 468
Bouquet, A.C., 443
Bousset, W., 106n
Brelich, A., XXXIIIn, XXXVIIIn, XLI, 230n, 465
Bremen, A. von, 80
Briem, E., 464
Briffault, R., 143n, 145-46nn, 149-50nn, 152-53nn, 164n, 234n, 458, 465
Brown, A.C., 188n
Brown, A.P., 50n
Brown, A.R., 447
Brückner, A., 295 e n, 452
Brunot, L., 459
Budge, W., 101n, 258n, 269n, 343n, 384n, 455
Bugge, S., 251
Buonaiuti, E., XXXV-XXXVI
Burrows, E., 98n, 340-44nn, 455, 473
Buschan, 124n

Caillet, E., 444, 478
Caillois, R., XVII, XLVI, 186n, 443, 476
Calhoun, G., 451
Calinescu, A., XI
Callimaco, 177
Cammann, S., 477
Camõens, L. de, 396
Candrea, I., 266n
Capart, J., 125
Capell, A., 23-24, 445
Capelle, P., 458
Carbonelli, P., 374n
Carcopino, J., 265n, 474
Carol II di Romania, X, XIVn, XXII
Cartojan, N., 268n, 467
Cassirer, E., 476
Castren, A., 58n, 448
Cavaignac, E., 474
Celso, 103
Chadwick, N.K., 101-02nn, 105n, 455
Chantepie de la Saussaye, P.-D., 429-30, 443
Chao-Jou-Kua, 190
Chapouthier, F., 454
Charpentier, J., 452
Chavannes, E., 189n, 449, 461
Chaves, H. de, 143
Childe, V.G., 450
Christensen, A., 95n, 98n, 265n, 343n, 366-67nn, 454, 466, 468, 474
Chuang Tse, 188
Cicerone, 156n
Cinti, J., 475
Cioran, E., XXIII-XXIV
Cirillo di Gerusalemme, san, 181
Claudiano, 164n
Clemen, C., 443-44, 446, 452, 461
Clemente Alessandrino, 179n, 207
Closs, A., 69n, 79-80nn, 449, 451
Codreanu, C., X-XI, XXI
Codrington, R.H., 21-22nn, 24 e n, 50n, 448
Combaz, G., 461, 477
Contenau, G., 453, 466
Cook, A.B., 76n, 102n, 260n, 390n, 451, 453-54, 456, 463
Coomaraswamy, A.K., 102n, 132 e n, 171n, 205n, 236n, 244n, 249n, 257-58, 273n, 390-91, 455, 457, 459, 466-67, 471, 474, 476-78
Corbin, H., XXXIV
Cosquin, E., 279n, 468
Couliano, I.P., XIIIn
Cox, W., 475
Coyajee, 266n
Crawford, H.T., 443
Crawley, E., 150 e n, 386n
Crooke, W., 152n, 285n, 337n, 377n, 468
Cuillandre, J., 473
Culianu, I.P., XLIIn
Cumont, F., 156-59, 163n, 443, 453, 458, 477-78
Cushing, F.H., 475
Czaplicka, M.A., 105n, 448, 455

Dabot, P., 203n
Dahmen, F., 462
Dähnhardt, O., 150n, 173n, 343n, 457, 459
Dale, A.M., 44n, 447
Dalton, E.T., 117-18nn, 456
Dangel, R., 448, 461, 474
Daniélou, R.P., 460
Danthine, H., 243-44nn, 465
Danzel, T.W., 478
Darmesteter, J., 366 e n
Darmstaedter, E., 477
Dasgupta, S., 458
Deac, A., XIn
Deacon, A.B., 474
Déchelette, J., 455-56, 460, 462
Defoe, Daniel, 396

Deguchi, Y., 463
Delatte, A., 271n, 378n, 467
Delcourt, M., 225n, 231n, 465
Del Rio, 269
Delvaux, , XLIII
De Martino, E., XVIII, XXIX, XXXVI, XXXIX-XLI, 429-32, 443-44, 446
Demircioglu, H., 453
Deonna, W., 457, 459, 464, 478
Dessauer, F., 444
Detering, A., 252 e n, 467
Deubner, L., 229n, 473
Dhorme, E.P., 64n, 128n, 235n, 246n, 452-53, 456, 458, 463-64, 466
Dieterich, A., 174n, 220n, 223-25, 227-28nn, 232, 236n, 281n, 464-65
Dimašqi, 367
Di Nola, A., XLI-XLII
Diodoro, 75n
Dione Cassio, 149
Dionigi di Tracia, 162
Dioscoride, 402
Dixon, R.B., 102n, 376n, 448, 455
Dombart, T., 99n, 341n, 455, 473
Donini, A., XL
Donner, K., 59n, 448-49
Dornseiff, F., 162n, 458, 476
D'Ors, E., XXII
Dorsey, 52
Drechsler, 288n
Dubois, Abbé, 152n
Dubuisson, D., XXVIn, XXXIn, XXXIVn
Dumézil, G., XXIII-XXV, XXXIII, XXXIX-XL, XLIX, 68-71, 74-75, 79 e n, 188n, 211n, 217n, 361, 367n, 386n, 390n, 433-39, 450-52, 457, 462, 464, 474
Dumont, P., 454
Dupont-Sommer, A., 454
Durkheim, É., 437, 444
Dussaud, R., 87-89, 208 e n, 443, 452-54, 463, 465

Eberhard, W., 450
Ebert, M., 63n, 450
Eckardt, K.A., 221n, 465
Eckardt, Meister, 5, 382
Efrem Siro, 366n
Ehnmark, E., 393n, 476
Ehrenreich, P., 456, 475
Eisenmenger, J.A., 150n
Eisler, R., 202n, 463
Eissfeldt, O., 463
Eitrem, S., 454
Elia, 89, 93
Eliade, M., IX-XLIII, 53n, 69n, 100-01nn, 104n, 106n, 161-63nn, 165-66nn, 180n, 190-91nn, 206n, 208n, 226n, 235n, 246n, 251n, 254n, 260n, 267n, 270n, 273n, 275n, 278-79nn, 317n, 340-41nn, 343-44nn, 348n, 361n, 369-70nn, 379n, 382n, 386n, 388n, 399-403nn, 405n, 414-15nn, 430-32, 438-39, 451, 454-55, 458-61, 463, 467-68, 472-74, 476-78
Eliano, 150
Elkin, A.P., 332-34, 358n
Ellis, A.B., 44 e n
Eminescu, M., 396
Emory, P.K., 448
Emsheimer, E., 280n, 467
Engelmann, G.J., 281 e n, 467-68
Engnell, J., 113-14nn, 364n, 453, 456
Eraclito, 137, 179n, 380
Erkes, E., 454
Erodoto, 71, 104n, 265n
Erzfeld, E., 63n
Eschilo, 75, 216, 223, 232, 237
Esiodo, 74-77, 184-85, 215-17, 223, 232, 237
Euripide, 129n, 176n, 186n, 237
Eustazio, 17
Evans-Pritchard, E.E., 446
Evola, J., XXXV-XXXVI, XL
Ezechiele, 175-76, 256

Faivre, A., XLIIIn
Farnell, L.R., 465, 476
Fehr, K., 476
Fehrle, E., 465
Feist, S., 450
Festo, 130n, 186n
Filostrato, 153n, 230, 403
Fiore, C., XLIIn
Finamore, G., 149n, 234n
Firmico Materno, G., 156n, 268
Firth, R., 445
Fischer, H.T., 464
Fletcher, signora, 24
Flor, F., 454
Forrer, R., 134, 457
Frankfort, H., 113n, 456
Frazer, J.G., XXI, XXVII, XXX, XXXVI, XXXIX, 18, 29n, 44n, 46n, 51n, 53-54nn, 110 e n, 115n, 118-19nn, 121n, 123n, 135, 149-50nn, 153n, 158n, 184n, 188n, 200n, 203n, 205n, 227n, 234n, 236n, 255n, 276n, 281-82nn, 284-86nn, 288-89nn, 291n,

293n, 295n, 302, 306-14nn, 316n, 325-26nn, 336n, 361, 367n, 437, 439, 445-47, 453, 455-59, 462-65, 468-72, 474-75
Frezzi, F., 250
Friedländer, I., 467
Frobenius, L., XVIII, XXXI, 123n, 339 e n, 376n
Frutiger, P., 476
Fuchs, S., 464
Fulda, R. von, 273
Furlani, G., 64n, 87-88nn, 138n, 218n, 452-53, 456, 466

Gaerte, W., 340n, 473, 477
Gahs, A., 59n, 95, 115 e n, 159, 448, 456
Gaidoz, 135, 457
Gallini, C., XLIN
Garcia y Bellido, A., 462
Garnot, Sainte-Fare, J., 456
Gaster, T., 458, 472
Gauthier, 247
Geden, 42 e n
Geertz, C., XXXIV-XXXV
Geiger, B., 68n, 451
Geldner, 337
Genghis Khan, 61, 105, 449
Geremia, 208 e n, 245n
Gernet, L., 180n
Gervasio, 269
Ghica, XXII
Giamblico, 183n
Giesler, G., 477
Gillen, F.J., 33, 120n, 199 e n, 276n
Giolitti, A., XL
Giovanni Battista, san, 177, 183
Giovanni Crisostomo, san, 178
Giovanni della Croce, san, 106
Giovenale, 226n
Giuliano, imperatore, 137
Giulio Cesare, 212n
Giustino, 176n
Glotz, G., 459
Goethe, J.W., XVII e n, XXX
Goldenweiser, A., 444, 469
Goldmann, E., 223-24, 228, 465
Goldzieher, J., 459
Götze, A., 87, 114n, 363-64nn, 452, 456
Grabar, A., 454
Graebner, F., 135n, 344
Graf, A., 250n, 267n, 467
Graillot, H., 177n
Granet, M., 62n, 99n, 188-89nn, 273n, 321n, 325n, 341, 353, 367-68nn, 449, 461, 467, 472-74
Gray, L.H., 451, 475
Gregor, W., 460
Gregorio di Tours, san, 182
Greiner, R.H., 478
Gressmann, H., 152 e n, 453
Grey, S., 101n, 455
Grigson, W.V., 197n
Grimm, J., 460
Grönbech, V., 445
Groot, J.J.M. de, 399n, 449
Gruppe, O., 471, 475
Guardini, M., 473
Gubernatis, A. de, 475
Guénon, R., 478
Guirand, F., 475
Gunkel, H., 443, 475
Güntert, H., 68-69, 95n, 451, 454
Gurvitch, G., 444
Gusinde, M., 8, 33, 43n, 45nn, 448

Haberlandt, A., 124n, 469
Haeberlin, H.K., 472
Haeckel, J., 59n, 449
Hahn, E., 472
Hahn, U., 472
Haldar, A., 129n, 456
Halliday, W.R., 477
Hammurabi, 64-65
Handy, E.S.C., 372n, 375n, 445, 448
Hardeland, 352
Harris, R., 52n, 453-54
Harrison, J.H., 17n, 81n, 210, 230n, 254n, 321n, 376-77nn, 452, 463
Hartland, E.S., 199n, 202n, 277n, 280n, 445, 447, 462
Hartlaub, 266
Hartte, K., 459
Hasenfuss, J., 444
Hasluck, F.W., 463
Hastings, J., 42n, 234n, 281n, 368n, 443
Hauer, J.W., 450, 454
Hedbund, 473
Hegel, G.W.F., 442
Heidegger, M., XXXI e n
Heimann, B., 451
Heine-Geldern, von, 461
Henry, T.R., 322n
Hentze, C., 91 e n, 138-39nn, 144 e n, 148n, 151n, 154 e n, 159n, 167n, 170n, 192n, 202n, 247n, 250n, 274n, 384n, 408, 410, 457-59, 462, 466-67, 477
Hermes, G., 63n, 450, 454
Hertel, J., 72 e n, 451, 474

Herzfeld, E., 450
Hewitt, J.N.B., 24, 445
Hildburgh, W.L., 467
Hillebrandt, A., 66-67nn, 85n, 256n, 450
Hindringer, R., 454
Hirschberg, W., 458
Hirschmann, E., 444
Hirt, H., 450
Hocart, A.M., 24, 124n, 368-69nn, 445, 456, 476
Höfler, O., 134 e n, 457
Hogbin, H.I., 23-25, 445
Hollis, A.C., 45 e n, 374n, 447
Holmberg, U., 59-62nn, 98n, 104n, 173n, 205n, 249-52, 258n, 260 e n, 265n, 268n, 273n, 280n, 378n, 449, 455, 460, 464, 466-67
Hommel, H., 79n, 161 e n, 452
Hommels, F., 63n
Homolle, 464
Hooke, S.H., 98n, 455, 473-74, 476
Hope, R.C., 460
Hopkins, E.W., 69n, 83n, 269n, 451-52, 459, 467, 475
Hopkins, S.S., 450
Hose, 234n
Howitt, A.W., 40-41nn, 121n, 446
Hrozny, B., 453
Hubert, H., 353n, 359n, 434, 444-45, 474
Hugues, A., 200n
Humbert, P., 261n, 466
Hüssing, G., 457
Hutton, 197, 199

Imbelloni, J., 196 e n, 462
Immenroth, W., 447
Ionescu, N., x, XII e n, XIV-XV
Iorga, N., XIVn
Ippocrate, 321
Isaia, 358

Jackson, J.W., 401n, 457, 477
Jacobsen, J.P., 464
James, E.O., 443-44, 446
Jastrow, M., 64n, 99 e n, 455
Jean, C., 87n, 452
Jeanmarie, H., 186n, 339 e n, 445
Jensen, A.E., 259, 475-76
Jeremias, A., 98n, 183n, 236n, 281n, 340n, 342n, 368n, 454, 460, 474
Jesi, F., XXXIn, XXXIVn, XLII e n
Jochelson, W., 448
Johnson, A.J., 365n, 474
Joleaud, L., 459
Jones, W., 24
Jordan, L.H., 443
Jullian, C., 460
Jung, C.G., XXIXn, XXXI, XXXIX, 339n, 374n, 384n, 476
Junker, H., 125, 453, 456

Kagarow, E., 250n, 466
Kan, A.H., 453
Karjalainen, R.F., 59-61nn, 63n, 449
Karlgren, B., 189n, 400-01nn, 458, 461, 477
Karsten, R., 234n, 462
Kees, H., 124-25
Keith, A.B., 450, 454
Kerényi, K., XXIX e n, XXXIV e n, XXXIX, 130n, 339 e n, 384n, 456, 473, 476
Kern, F., 179n, 453
Kierkegaard, S., 357, 395
Kingsley, M., 44 e n
Kirfel, W., 98n, 343n, 455, 463
Kisā'i, 341n
Kitagawa, ?, XXXIVn
Klages, G., XXXI
Kluckhohn, C., 444, 476
Knight, W.F.J., 346n, 462, 473
Knoche, W., 461
Koch, C., 451, 456
Ko-Hung, 399
Koppers, W., 45n, 63n, 86n, 91n, 95n, 118 e n, 159 e n, 197 e n, 443-44, 448-50, 454, 456, 458, 461-62, 464
Köprülüzade, M.F., 105n, 455
Kosinna, 461
Krappe, A.-H., 80n, 144-46nn, 149n, 153n, 155n, 159n, 164-65nn, 188n, 217n, 233n, 374n, 376n, 386n, 452, 454-57, 459, 464, 467, 475
Kretschmer, P., 450-52
Krohn, K., 251
Kruyt, A.C., 16 e n
Kuhn, A., 475
Kuhn, H., 139n, 170n
Kunz, G.F., 463, 476-77

Labat, R., 64n, 91n, 172n, 364n, 474
La Bruyère, J. de, 7
Lagrange, Padre, 459, 463, 465
Lambrechts, P., 452, 457
Lammens, P., 207n, 463
Landtman, G., 21n
Lang, A., 57, 201n, 217n, 447-48, 464, 469, 475

Langdon, S., 236n, 259n
Langer, F., 475
Lanternari, V., XIn, XLI e n
Laoust, E., 459
Lasseur, D. de, 214n
Lassy, 376n
Laufer, B., 399 e n, 403n, 477
Laviosa Zambotti, P., 444, 462, 473
Lawson, J.C., 460
Layard, J., 198 e n, 462, 474
Leach, E., XXVIIIn
Lecher, G., 467
Leenhardt, M., 198 e n, 332n, 445, 462-63, 474, 476
Lehmann, 366n, 474
Lehmann, E., 443
Lehmann, F.R., 19n, 445, 474
Lehmann-Nitsche, R., 462
Lehtisalo, T., 114n, 448, 456
Le Roy, A., 48n, 447
Leroy, O., 444
Lessmann, H., 457, 475
Lévi, S., 69n, 75n, 451
Lévi-Strauss, C., XXXII, XXXIV e n
Lévy-Bruhl, L., XXXI-XXXII, XXXIX, 16-17nn, 234n, 243, 332-33, 352 e n, 357n, 373n, 405-07, 444, 462, 465, 474, 476, 478
Lindenau, M., 464
Liungman, W., 164n, 285n, 292-94, 297 e n, 302, 308n, 312n, 322n, 376-77nn, 458, 468-72
Loisy, A., 314n, 472
Lokācaryā, 30-31
Lommel, H., 71n, 458
Lorinzki, M., XIn
Löwenthal, J., 449
Lowie, R.H., 444-45
Löwis of Menar, A. von, 462
Luca, evangelista, 177n, 180n
Lukas, F., 475
Lundberg, P., 460
Luquet, G.-H., 444

Maas, E., 463
Macchioro, V., XXXV-XXXVI
Macdonell, A.A., 475
Mac Dougall, 234n
Machek, V., 452
Mackay, E.J.H., 458
Mac Linscott Ricketts, XIn, XXVIIIn
Macrobio, 76n, 137, 176n, 211n, 339n, 342n
Maffei, P., 269
Magris, A., XXXIVn
Mainage, T., 444
Malinowski, B., 171n, 446, 472, 476
Malten, L., 86-87nn, 453-54
Man, E.H., 447
Mangu Khan, 61
Mannhardt, W., 135, 236n, 281n, 284-85nn, 302, 306n, 308n, 310-13nn, 326n, 328n, 376n, 437, 457, 465, 468-70, 472
Manninen, J., 175n, 461
Mansikka, V.J., 452
Maometto, 73, 105
March, H.C., 412n, 478
Marconi, M., 224n, 253n, 464, 466
Marquart, J., 367n, 474
Marett, R.R., 22, 24, 445
Marshall, J., 204n, 252n, 255n, 466
Masani, R.P., 461
Maspero, H., 386n
Massenzio, M., XLI
Mastrelli, 239n
Mas'ūdī, 249
Mathews, R.H., 446
Mathiez, A., 285n
Matsumoto, N., 274n, 461, 467
Matthias, P., 449
Mauss, M., 353 e n, 359 e n, 361, 444-45, 474
Mazon, P., 75n
McKenzie, D., 174-75nn, 201n, 461
Meillet, A., 451
Meissner, B., 128n, 452
Menghin, O., 91 e n, 148n
Mensching, G., 443-44
Meringer, R., 464
Metzger, E., 461
Meuli, K., 444
Meyer, J.J., 67n, 84n, 236n, 254-55nn, 258n, 271n, 283n, 285n, 292n, 302, 304n, 321-23nn, 327-28nn, 386-87nn, 452, 465, 468-69
Michelitsch, A., 443
Miller, N., 151n
Mincu, M., XXXVIn
Minnaert, P., 463
Montez, P., 462
Mooney, J., 222n
Moore, G.F., 443, 475
Moret, A., 471
Much, R., 452, 457-58
Müller, F.M., 475
Müller, M., 436, 438
Müller, W.M., 102n, 258n, 455

Mus, P., 244 e n, 273n, 338n, 341n, 343n, 412n, 467, 473, 477
Muscetta, C., XL
Mutti, C., XIn, XIIIn

Namitok, A., 453
Narada, 235
Nauck, A., 75n
Nava, A., 467
Negelein, J. von, 454
Nehring, A., 65n, 87n, 450
Nestle, E., 464
Nestle, W., 476
Nevio, 78n
Nichiren, 4
Nicodemo, 267
Nicola da Cusa, 382
Niederle, L., 452
Nielsen, D., 453, 457, 464
Nieuwenhuis, A.W., 446
Nilsson, M.P., 77n, 184n, 187n, 211 e n, 214 e n, 223 e n, 245n, 260n, 293n, 377-78nn, 386n, 451, 463, 466, 474, 476
Ninck, M., 459
Nippgen, J., 460
Nissen, H., 473
Nöldeke, T., 152n, 464
Nonno, 164n
Numazawa, F.K., 51n, 217n, 376n, 448, 464, 475
Nyberg, B., 173n, 200n, 223-25nn, 227-28nn, 235, 237n, 280-83, 459, 462, 464-65, 467-68
Nyberg, H.S., 71-73, 337 e n, 380n, 451

Obermaier, H., 462
Occam, Guglielmo di, 32
Octobon, 196n, 462
Ohlmarks, A., 456
Ohm, T., 449
Ohrt, F., 270n, 467
Oldenberg, H., 71, 85n, 451, 458
Olschki, L., 396n
Olsen, R., 395
Omero, 165, 184, 187, 215, 231n, 236n, 259 e n
Oppert, G., 190-91nn, 461, 463
Origene, 103n
Ortega y Gasset, J., XXII, 442
Otetea, A., XIn
Otto, E., 453
Otto, R., 5, 96n, 444
Otto, W., 13
Ovidio, 163n, 279, 339n

Palacios, A., 106n, 249n
Pallis, S.A., 474
Paolo, san, 106, 177
Papini, G., XXXVI e n
Parrot, A., 180n, 460
Parrot, N., 242 e n, 245n, 247n, 253n, 257n, 465
Paul, O., 451
Pausania, 129n, 177, 183-84, 210, 213, 213, 216, 229, 254
Pavelescu, G., 356n
Pavese, C., XXXIX-XL
Pax, W., 473
Payot, G., XXV-XXVI, XXXIII, 441
Pedersen, 366, 474
Penzer, N.M., 153n, 279, 468, 477
Perdrizet, P., 464
Perry, W.J., 124n, 456, 462-63, 477
Persson, A.W., 187, 260n, 336n, 466
Pestalozza, U., 129 e n, 233n, 252n, 456, 459, 464-66
Petersson, H., 69
Pettazzoni, R., XXVIIIn, XXXV-XXXIX, XLI, 39-42nn, 45n, 48-52nn, 56n, 67n, 72n, 102n, 116n, 182 e n, 199n, 201n, 217-18nn, 441-42, 443, 446-48, 451-52, 455-56, 453-61, 463-64, 475
Peuch, H.C., XXXIV
Pfeiffer, F., 469
Picard, C., 165n, 177n, 183n, 336n, 463-64
Pinard de la Boullaye, H., 443
Pisani, V., 232n, 235n, 465
Pindaro, 210
Pisi, P., XLIIIn
Platone, 137, 158, 249, 386, 414
Plauto, 78n
Plinio il Vecchio, 148n, 266n, 402-03
Ploss e Bartels, 150-52nn, 224n, 465
Plotino, 106
Plutarco, 79n, 149n, 156-57, 159-60, 339
Poincaré, H., XLV
Polivka, 468
Polyaenus, 312n
Pontois, B. le, 202n
Porfirio, 106, 165, 179n
Prete Gianni, 269
Preuss, K.T., 229n, 457, 476
Proclo, 137
Propp, V.J., XVIII e n
Przyluski, J., 165n, 190 e n, 235, 244 e n, 275n, 452, 461, 466-67
Pseudo Dionigi, 382
Puech, H.-Ch., 443

Qazwīnī, 366-67

Rabelais, F., 236
Racine, J., 7
Radcliffe-Brown, A.R., 332-33, 445
Radin, P., 8, 24-25, 29n, 444-45
Radlov, V.V., 104n, 449, 455
Rahmann, R., 118, 456
Rahner, H., 457, 459
Raingeard, P., 156n, 213n, 463
Rantasalo, A.V., 302 e n, 304-05nn, 307n, 310-11nn, 318n, 322n, 377n, 469, 471
Rasmussen, K., 449
Ratschow, C.H., 446
Reade, 21
Reichelt, H., 451
Reinach, S., 460, 462
Renou, L., 72n, 85n, 450-52
Reuter, H., 474
Reuter, S., 466
Rhys, J., 460
Ricoeur, P., XXXIV e n
Ries, J., XXVIIn
Risley, 42 e n
Rivers, W.H.R., 123 e n, 456
Rivett-Carnac, J.H., 151n
Robert, F., 339 e n, 464, 473
Robinson, T.H., 443
Rocquet, C.H., XIIIn, XVIIIn
Rohde, E., 210, 377n, 463
Róheim, G., 386
Rohr, J., 445
Rönnow, K., 175n, 459, 461
Roscher, W., 210, 463
Rose, H.J., 224n, 465, 475-76
Rossetti, ?, XII
Rostovtzeff, M.I., 454
Rowland, B., 132n, 457
Roy, S.C., 117n
Ruben, W., 469
Runeberg, A., 468
Rusch, A., 453
Russell, 171n
Ruysbroeck, 61
Rydh, H., 204n, 321, 324n, 408n, 472, 477

Sachau, E., 367n
Sachs, H., 294n
Sahagun, 313-14
Saineanu, L., 279n, 467-68
Saintyves, P., 176-77nn, 181-82nn, 200-03nn, 212n, 335-36nn, 458-60, 462-63, 473-74, 477
Salazar Oliveira, A. de, XXII-XXIII
Salmony, A., 477
Salomone, 259n, 266
Samter, E., 224, 465
Śaṅkara, 5, 249n
Sartori, P., 201n, 335 e n, 473
Sayce, A.H., 412n, 478
Scagno, R., XIn, XXXVIn, XLII-XLIIInn
Schärer, H., 448
Schebesta, P., 23-24, 33, 42-43, 45-46nn, 227n, 340n, 447, 458
Scheftelowitz, J., 459, 474
Schiele, F.M., 443
Schlobies, H., 453
Schmidt, H., 466
Schmidt, P., 457
Schmidt, R., 468
Schmidt, W., XVIII, XXII, XXXIX, 37, 39-41nn, 43n, 45-46nn, 52n, 55-56, 58-59, 114n, 121n, 144-45, 159n, 250 e n, 344, 443-44, 446-49, 453, 457, 462
Schmitt, C., XXII
Schoobert, W.H., 197n
Schrader, O., 139n, 450
Schröder, F.R., 454
Schröder, L. von, 450, 456
Schuhl, P.M., 180n, 476
Schultz, W., 139n, 162n, 457-58
Sébillot, P., 154n, 175n, 201-02, 460, 473
Seler, E., 143n, 154-55
Seligman, C.G., 29n, 198n
Seligmann, S., 462, 477
Semper, M., 462
Senart, E., 132, 248
Servio, 17
Sethe, K., 124
Shakespeare, W., 394
Shephard, O., 477
Siecke, E., 475
Simpson, W., 477
Siret, L., 460
Skeat, W.W., 45n, 309 e n, 447, 476-77
Slawik, A., 135n, 457
Smith, E.W., 16, 44n, 447
Smith, W.R., 17n, 235n, 245n, 335 e n, 459, 463, 465
Söderblom, N., 21n, 449
Sofocle, 232
Solders, 214n
Solmsen, 229
Sommer, 452
Soury, G., 158n
Soustelle, J., 473-74

Spencer, B., 33, 120n, 199 e n, 276n
Spiess, K. von, 475
Spieth, J., 44n, 48n, 447
Spineto, N., XXVIIIn, XXXVIn
Starck, W., 465
Staudacher, W., 451
Steindorff, G., 464
Steinthal, H., 476
Sternberg, L., 449, 454
Stevenson, C., 477
Strehlow, 33, 435
Struck, B., 464-65
Stubbes, P., 284
Stuchen, E., 161 e n, 475
Suzuki, E., 473
Svetonio, 149
Sydow, von, 469

Tacchi Venturi, P., 443
Tacito, 79, 139n, 173, 177n, 183n
Tallgren, A.M., 63n, 450
Tallqvist, K., 91n, 453, 457
Tauxier, L., 447
Temple, 234n
Teocrito, 294n
Teresa, santa, 4
Tertulliano, 178
Thalbitzer, W., 449
Thompson, S., 102n, 153n, 173n, 453, 455, 459, 464, 468
Thorndike, L., 153n, 477
Thurnwald, R., 445, 478
Tito Livio, 79n
Torquemada, J. de, 173
Toscane, 247
Toutain, J., 460
Trautmann, E., 457
Trilles, H., 33, 48-49nn, 147n, 447
Tucci, G., XXXV-XXXVI, 161 e n, 338n, 458, 473
Tylor, E., 22, 155n, 437

Untersteiner, M., 476
Usener, H., 53n, 294, 340 e n

Vacca, V., XXXIX e n
Vaillat, C., 181n, 460
Valk, H. Van der, 445
Vallée Poussin, L. de la, 472
Van Buren, E.D., 257n, 407-08, 455, 478
Van der Leeuw, G., XVIII e n, XX, XXII, XXXVI, XXXIXn, XLI, 22n, 227n, 235n, 279-80nn, 334n, 358 e n, 368n, 444, 465, 473-74, 477
Vandier, J., 124n, 456
Van Gennep, A., 18-19, 100-01nn, 145n, 149n, 200n, 274-75nn, 445-46, 454, 463, 467
Van Gulik, R.H., 454
Vanoverbergh, M., 45n, 447
Varrone, 210-11, 223, 342n
Vasconcellos, L. de, 182n, 201n, 203n, 460
Vatter, E., 447
Verne, J., XXVI
Vierkandt, A., 444-45
Vincent, A., 207-08nn, 463
Virgilio, 17, 294n, 358
Virolleaud, C., 263n, 466
Visser, M.W. de, 214n, 463, 473
Vitruvio, 176n
Vogel, J.P., 152n, 155n, 191n, 461, 477
Volhardt, E., 467-68
Vollmer, H., 465
Vries, J. de, 306 e n, 310n, 323n, 384n, 451, 463, 466, 469

Wach, J., XXXIV e n, 444-45
Wagenvoort, H., 445, 462-63
Wainwright, G.A., 125, 453, 456, 463
Walk, L., 458, 467
Walleser, S., 448
Walter, E., 464
Wanger, W., 447
Ward, W.H., 89n, 452
Weber, M., 444
Webster, H., 17-19, 445
Weill, R., 101n, 126-27nn, 455-56
Weinhold, K., 460, 472
Weinstock, S., 464
Wensinck, A.J., 98-99nn, 247n, 249n, 340-43nn, 361, 365-67, 459, 466, 473-74
Werner, A., 102n, 455, 464
Wesendonck, O. von, 459, 464
West, 156n
Westermarck, E., 19n, 335n, 472
Widengren, G., 72-73, 443, 445, 448, 451, 456, 458
Wiener, L., 154n, 170n
Wiesner, J., 454
Wikander, S., 84
Wilke, G., 141n, 200n, 450, 461, 464, 467, 477
Williams, C.A.S., 477
Williams, F.E., 357n
Williamson, R.W., 122n, 124n, 198n, 445, 448, 456, 462
Wing, J. van, 447

Winkler, H., 162n
Winthuis, J., 145 e n, 386
Wirz, P., 373
Woolf, J., XIII
Wünsche, A., 266n, 268n, 467
Wüst, W., 451
Zaccaria, 176
Zane, 380n
Zarathustra, 71-73, 85, 87, 424
Zimmern, H., 100n, 208, 473-74
Zscharnack, L., 443
Zykan, J., 477

Saggi. Storia, filosofia e scienze sociali

Pietro Barcellona, Dallo Stato sociale allo Stato immaginario
Critica della «ragione funzionalista»

Pietro Barcellona, L'individualismo proprietario

Ermanno Bencivenga, Tre dialoghi
Un invito alla pratica filosofica

Pierre Bourdieu, Risposte
Per un'antropologia riflessiva

Alain Caillé, Il terzo paradigma
Antropologia filosofica del dono

Roger Caillois, Il mito e l'uomo

Cornelius Castoriadis, L'istituzione immaginaria della società

Roger Chartier, La rappresentazione del sociale
Saggi di storia culturale

Pierluigi Ciocca (a cura di), Disoccupazione di fine secolo
Studi e proposte per l'Europa

Giorgio Colombo, La scienza infelice
Il museo di antropologia criminale di Cesare Lombroso

Ernesto de Martino, Il mondo magico

Mircea Eliade, Arti del metallo e alchimia

Mircea Eliade, Giornale

Mircea Eliade, Il sacro e il profano

Mircea Eliade, Trattato di storia delle religioni

Louis Franck, Il corporativismo e l'economia dell'Italia fascista

Nicholas Georgescu-Roegen, Energia e miti economici

Jacques T. Godbout (in collaborazione con Alain Caillé), Lo spirito del dono

Augusto Graziani, Lo sviluppo dell'economia italiana
Dalla ricostruzione alla moneta europea

Saul Kripke, Nome e necessità

Serge Latouche, L'altra Africa
Tra dono e mercato

Michael Löwy, Redenzione e utopia
Figure della cultura ebraica mitteleuropea

Christian Marazzi, E il denaro va
Esodo e rivoluzione dei mercati finanziari

Carlo Montaleone, La cultura a Milano nel dopoguerra
Filosofia e engagement in Remo Cantoni

Carlo Montaleone, L'io, la mente, la ragionevolezza
Saggio su David Hume

Claudio Napoleoni, Dalla scienza all'utopia
Saggi scelti 1961-1988

David F. Noble, Un mondo senza donne
La cultura maschile della Chiesa e la scienza occidentale

Germana Pareti, La tentazione dell'occulto
Scienza ed esoterismo nell'età vittoriana

Neil Postman, Technopoly
La resa della cultura alla tecnologia

Francesco Remotti, Noi, primitivi
Lo specchio dell'antropologia

Gilbert Rist, Lo sviluppo
Storia di una credenza occidentale

Amartya Sen, Risorse, valori e sviluppo

Mario Untersteiner, La fisiologia del mito

Università di Sassari
BIBLIOTECA DELLE
FACOLTA' UMANISTICHE

47220

«Il fine che ci siamo proposto – scrive Eliade – è quello di mostrare che cosa sono i fatti religiosi e che cosa rivelano».
Nel complesso labirinto dei fatti religiosi il lettore penetra a poco a poco, acquista familiarità con le diversità culturali da cui essi dipendono, prende contatto con le manifestazioni del sacro che si palesano a vari livelli cosmici (il Cielo, le Acque, la Terra, le Pietre), nei fenomeni biologici (i cicli vegetativi, i ritmi lunari, la sessualità), nei miti e nei simboli (il famoso mito dell'eterno ritorno).
Il *Trattato*, che a distanza di mezzo secolo dalla stesura originale conferma sempre più il suo valore e la sua permanente attualità, può leggersi da un duplice punto di vista: come interpretazione fenomenologico-religiosa spesso suggestiva e stimolante, e come documento del travaglio della cultura moderna, impegnata nella ricerca di un più ampio e sensibile umanesimo.
Questa nuova edizione, interamente riveduta e corretta, è preceduta da una *Introduzione* inedita di Pietro Angelini e seguita da un'*Appendice* contenente testi di Georges Dumézil ed Ernesto de Martino.

Mircea Eliade (Bucarest 1907 - Chicago 1986) fu uno dei massimi storici delle religioni del Novecento, professore a Parigi e a Chicago, è autore di una vasta opera in buona parte tradotta nelle nostre edizioni: *Tecniche dello Yoga*, *Il sacro e il profano*, *Arti del metallo e alchimia* e, nella collana «Varianti», *India*, *Diario d'India* e *La biblioteca del mahārāja*. Ultimo titolo pubblicato: *L'erotica mistica indiana e altri scritti*.

In copertina, *Albero dell'assemblea degli dei*, Tibet, inizio del XIX secolo.

ISBN 88-339-1136-5

L. 50 000 (i.i.)

BOLLATI BORINGHIERI